ZNAK

MIESIĘCZNIK

FILOZOFIA DZISIAJ:

NEOTOMIZM
FENOMENOLOGIA
NEOPOZYTYWIZM
FILOZOFIA ANALITYCZNA
EGZYSTENCJALIZM

SENS UPRAWIANIA FILOZOFII

O leczeniu psychoanalizą

48

KRAKÓW

ROK X CZERWIEC (6) 1958

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 11—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godz. 9—13.

PRENUMERATA

	w kraju	zagranicą
Cena pojedyńczego zeszytu	10.— zł	14.— zł
Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry)	30.— zł	42.— zł
Prenumerata roczna (za 12 n-rów)	120.— zł	168.— zł

Prenumeratę krajową należy wpłacać na konto administracji
PKO Kraków Nr 4-9-831
lub na konto „Ruchu", Kraków, Worcella 6, PKO 4-6-777.

Wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch"
Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024
lub na konto administracji PKO Kraków Nr. 4-9-831.

Maszynopis otrzymano 14. V. 1958. Druk ukończono w czerwcu 1958
Format A5 Papier druk. sat. V kl. 61×86 60 g. Ark. druk. 7,5
Nakład 7000+200 egz. S-91

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład Nr 7. Kraków, Kazimierza W. 95. Zam. 219

ZNAK MIESIĘCZNIK

ROK X – Nr 48 (6)

CZERWIEC 1958

KRAKÓW

Oddajemy do rąk czytelników numer będący swego rodzaju kroniką „Tygodnia Filozoficznego" — imprezy zorganizowanej przez Koło Filozoficzne Studentów KUL. Można by ją nazwać spotkaniem z filozofią współczesną albo — równie słusznie — spotkaniem ze współczesnym człowiekiem, a pewnie także spotkaniem z własnymi problemami i trudnościami. Sądzimy, że warto czytelnikom „Znaku" przekazać nie tylko zawarte w wykładach wiadomości, ale również, a może nawet przede wszystkim, atmosferę dyskusji „Tygodnia" — swobodne i pozbawione zacietrzewienia, lecz nie beznamiętne poszukiwanie prawdy. Mamy nadzieję, że ten styl imprezy da się dostrzec w trakcie lektury.

Tym wszystkim zaś, którzy na widok spisu treści westchną i pomyślą: „gdzie ja mam głowę do tego?" — mielibyśmy ochotę odpowiedzieć tytułem jednego z odczytów Witkacego o filozofii: „spróbuj raz, koteczku".

TYDZIEŃ FILOZOFICZNY NA KUL

W dniach 10—14 lutego br. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się impreza nazwana „Tygodniem Filozoficznym". Był to cykl wykładów i dyskusji poświęconych niektórym aktualnym kierunkom filozofii współczesnej. Organizacją zajęło się Koło Filozoficzne Studentów KUL przy życzliwej i daleko idącej pomocy Władz Uniwersyteckich. Wzięło w nim udział 60 osób spoza KUL — studentów humanistyki lub przyrodoznawstwa z Warszawy, Łodzi, Poznania i Wrocławia. Ogólna ilość uczestników posiedzeń wahała się w granicach 300—400 osób. Wykładowcami byli pracownicy naukowi KUL lub jego wychowankowie

Celem spotkania było pokazanie rozmaitości kierunków i sposobów filozofowania w przekonaniu, że w każdym kryją się jakieś wartości, którymi można wzbogacić i ulepszyć własną filozofię. W tej pozytywnej, wolnej od nastawień polemicznych atmosferze toczyła się większość dyskusji.

Zajęcia dzieliły się na wykłady i tzw. seminaria dyskusyjne, o których przebiegu informują sprawozdania opracowane przez prowadzących dyskusje. Przebieg zajęć przedstawiał się następująco:

1. Wykład: „Rola filozofii w poglądzie na świat" — prof. Stefan Swieżawski
   Seminarium dyskusyjne — przewodniczący dr Antoni Stępień
2. Wykład: „Neotomizm" — o. prof. Albert Krąpiec
   Seminarium dyskusyjne — ks. mgr Bohdan Bejze
3. Wykład: „Fenomenologia" — dr Antoni Stępień
   Seminarium dyskusyjne — dr Antoni Stępień
4. Wykład: „Neopozytywizm" — mgr Leon Koj
   Seminarium dyskusyjne — mgr Leon Koj
5. Wykład: „Filozofia analityczna" — ks. prof. Stanisław Kamiński
   Seminarium dyskusyjne — ks. mgr Witold Marciszewski
6. Wykład: „Egzystencjalizm" — mgr Adam Stanowski
   Seminarium dyskusyjne — mgr Adam Stanowski
7. Prelekcja końcowa: „Ogólna sytuacja w filozofii — sens jej uprawiania" — o. prof. Albert Krąpiec

Wykłady, które złożyły się na „Tydzień Filozoficzny", pomyślane były jako ustne prelekcje, nie zaś jako artykuły (teksty odtworzono z taśmy magnetofonowej). Tą okolicznością tłumaczyć w nich należy pewne szczegóły treściowe i właściwości stylistyczne.

STEFAN SWIEŻAWSKI

ROLA FILOZOFII W POGLĄDZIE NA ŚWIAT

Zasadnicze myśli zawarte w wygłoszonym w ramach „Tygodnia Filozoficznego" referacie wyrażał już uprzednio prof. Swieżawski w artykułach drukowanych na łamach „Znaku" i „Tygodnika Powszechnego" [1]*. W związku z tym — zgodnie z życzeniem autora — publikujemy poniżej jedynie niektóre fragmenty referatu.*

Aby odpowiedzieć na zasadnicze pytanie — jaka jest rola filozofii w poglądzie na świat — trzeba określić najpierw, co rozumiemy przez pogląd na świat i co rozumiemy przez filozofię. Jest to naturalnie bardzo trudne i nie mam zamiaru tutaj kusić się o precyzyjną definicję. Chodzi jedynie o to, żeby znaleźć formułę wystarczającą do porozumienia się. Myślę, że możemy określić pogląd na świat jako najbardziej powszechne i w maksymalnym stopniu — podkreślam — dostępne wszelkim typom poznania ludzkiego spojrzenie na wszystkie problemy, wszystkie zagadnienia zasadnicze dotyczące całej rzeczywistości, na wszystkie problemy podstawowe. To spojrzenie będzie koncentrowało w sobie jakby wszystkie punkty widzenia dostępne człowiekowi we wszystkich możliwych typach poznania.

...A jak określimy z kolei filozofię? Najpierw negatywnie. Filozofia nie wydaje się być tylko syntezą lub funkcją nauk szczegółowych czy też ich metodologią. Nie wydaje się być również, jakby tego chciał racjonalizm i jego wykwit — idealizm, najwyższym przejawem ducha ludzkiego. Filozofia jest czymś, czego nędze i blaski znamy wszyscy. Najlepiej znają chyba ci, którzy się nią zajmują. I znając tę właśnie wielkość i słabość filozofii należy odrzucić owe dwa skrajne ujęcia, o których przed chwilą mówiłem. Filozofia jest

[1] *O roli filozofii i niektórych jej typach*, „Znak" nr 36, 1957; *O warunkach prawdziwej kultury*, „Tygodnik Powszechny" nr 1 (415*), 1956.

czymś więcej, znacznie więcej aniżeli tylko syntezą czy metodologią nauk. Ale jest też czymś, co nie jest zdolne zaspokoić całego głodu poznawczego tej dziwnej naprawdę istoty, jaką jest człowiek. Człowiek chce bowiem za wszelką cenę, koniecznie, z natury chce poznawać, chce poznawać możliwie wszystkie tajniki życia i śmierci, wewnętrzne tajniki swej natury i wszechświata... Filozofia wydaje się być czymś bardzo podobnym do poglądu na świat. Będzie to teoria czy wizja całej rzeczywistości, całego bytu, najwyższa, najgłębiej sięgająca, ale — podkreślam — dostępna przyrodzonej działalności poznawczej rozumu ludzkiego. A więc nie wszystkim możliwościom poznawczym człowieka, ale tylko temu, co nazywamy przyrodzonym, normalnym poznaniem rozumowym.

...Najśmielsza, najbardziej maksymalne ambicje mająca filozofia nie utożsamia się z poglądem na świat. Nie zastąpi całego bogactwa nauk szczegółowych, jeżeli nie jest, jak mówiłem przed chwilą, ich syntezą. Nauki szczegółowe dają pewne takie ujęcia poznawcze, których właśnie w filozofii być nie może. Z drugiej strony nie odpowie ona na ogromną większość pytań, które stawia przed nami proste pragnienie poznania pewnej, całkowitej, ostatecznej prawdy.

...Jeżeli filozofia nie pokrywa się z poglądem na świat, to jaki jest więc jej udział w jego budowie? Odpowiedź można by bardzo krótko sformułować — w dwu zdaniach: 1 — filozofia jest niezbędna dla budowy poglądu na świat; 2 — filozofia nie wystarcza do zdobycia poglądu na świat... Jako przyrodzona wizja całej rzeczywistości jest i musi być czynnikiem zasadniczym w poglądzie na świat, bo jest on również tego rodzaju wizją całej rzeczywistości; ale jest wizją, która poza przyrodzonym rozumem wykorzystuje wszelkie inne możliwe źródła poznania.

...Filozofia doprowadzona nawet do najwyższego swego poziomu nie da nigdy pełnego poglądu na świat. Wyjaśniam: nauki szczegółowe nie mogą dać pełnego poglądu na świat; tzw. światopogląd naukowy pęka w trudniejszych momentach, nie wytrzymuje naporu wielkości problemów, pytań. Podobnie ma się i z czysto filozoficznym poglądem na świat. Dlatego też jest fikcją jakaś czysto racjonalistyczna religia rozumu lub filozofia traktowana jako ostateczny kres ludzkiego rozwoju, jako szczyt, do którego człowiek może dojść na tym świecie. Właściwa rola filozofii zarysowuje się inaczej. Jej funkcją jest zakładać mocne podwaliny, dawać zasadniczą orientację, ale zarazem otwierać horyzonty, pobudzać inicjatywę poznawczą i równocześnie — odważyłbym się powiedzieć — wykazywać swoją własną niewystarczalność. To jest jej wielka rola — wykazywać swoją niewystarczalność. Stąd filozofia właśnie z racji tej swojej twórczej niewystarczalności nie może sama być poglądem

na świat, bo on domaga się wypełnienia wszelkich możliwości, wszelkich zasadniczych, powszechnych pragnień poznawczych człowieka. Ale nie mogąc sama zbudować poglądu na świat stanowi jednak podbudowę dla tych typów poznania i nauki, które zadanie to mogą przed sobą postawić. Tu rodzi się pytanie: co jest więc tym uzupełnieniem, ukoronowaniem filozofii? Kiedy się nad tym zastanawiałem, uderzyło mnie, że tylko jedna może być odpowiedź: wiara, jakaś wiara. Lecz jaka? Czy wiara w jakąś nieokreśloną, irracjonalnie przyjętą materię, czy wiara w ludzkość, czy wiara w technikę i jej możliwości, czy wiara w naukę, czy w podobnie jak materia nieokreślonego ducha? Czy może w jakieś niezwykłe siły drzemiące w człowieku, wyrażone w obietnicach okultyzmu, magii, teozofii, antropozofii? Czy wszystkie te irracjonalne, ale wabiące człowieka i kuszące go wiary, czy też wiara oparta o jakiś konkret, o empirię, o doświadczenie — wiara w realne, historycznie określone świadectwo Jezusa Chrystusa? A więc, czy wiara z jednej strony zawsze w jakimś sensie irracjonalna i przyrodzona, czy też wiara racjonalna — tzn. oparta na jakimś doświadczalnym gruncie — i nadprzyrodzona? Filozofia realistyczna i uniwersalistyczna, która jest teorią rzeczywistości, teorią bytu, teorią konkretnie tego, co istnieje, a więc tego, co jest konkretne — taka filozofia skłania nas do wyboru takiej wiary, w stosunku do której z całą ufnością mogę powiedzieć: *scio cui credidi*, wiem, komu zawierzyłem; nie fikcji, lecz czemuś realnemu, człowiekowi realnemu, Bogu. Tego rodzaju wiara jest konsekwencją realizmu filozoficznego.

To przejście od filozofii do wiary — jak mi się zdaje — jest centralnym, newralgicznym punktem poglądu na świat. Im czystsza, obiektywniejsza, im pełniejsza filozofia, tym większa będzie pewność, że wiara, ku której nas ona w budowie poglądu na świat prowadzi, jest wiarą właściwą, uzasadnioną wiarą przez duże W, a nie wiarą przygodną, przypadkową, jakoś irracjonalną. Pogląd na świat jest więc syntezą poznania racjonalnego i poznania przez wiarę, które czerpie z innych źródeł niż tylko autorytet mego własnego rozumu.

...Światopogląd chrześcijański wiąże filozoficzną wizję rzeczywistości z poznaniem przez wiarę; kontemplacja filozoficzna toruje tu drogę do doświadczenia mistycznego, doświadczenia Bożego, ku któremu ostatecznie wszystko zmierza.

Stefan Swieżawski

Seminarium dyskusyjne

W zagajeniu przewodniczący podkreślił, że światopogląd można ujmować w aspekcie statycznym (jako zbiór twierdzeń i norm) oraz dynamicznym (jako ogólną postawę życiową człowieka). Następnie starał się scharakteryzować od tych dwóch stron katolicki pogląd na świat.

Teren dostępny filozoficznym badaniom jest ograniczony. Tajemnice wiary np. muszą być tajemnicami z racji samej natury spraw, których dotyczą, oraz ich nieproporcjonalności w stosunku do umysłu ludzkiego. Z drugiej strony, filozofia jest autonomiczna w stosunku do światopoglądu. Niewłaściwe jest wyrażenie: „filozofia opracowuje pewne problemy dla światopoglądu". Taka — z góry zaprojektowana — usługowa rola filozofii nie jest zgodna ani z charakterem filozofii jako nauki, ani nawet z charakterem katolickiego światopoglądu, zorientowanego przede wszystkim na prawdę. Nie chodzi tu o apologię, lecz o zrozumienie postaw poznawczych i światopoglądowych.

Dyskutanci podkreślali, że filozofia i nauki szczegółowe traktują w niektórych przypadkach o tych samych sprawach co światopogląd, jednak to jeszcze nie upoważnia do mówienia o „światopoglądzie naukowym". Trzeba być ostrożnym w operowaniu tym ostatnim zwrotem choćby ze względu na jego wieloznaczność. Jeśli „światopogląd naukowy" to to samo, co „światopogląd odwołujący się w pewnych sprawach do wyników nauki czy filozofii" lub „światopogląd nie stojący w sprzeczności z tymi wynikami", to istnieją szanse napotkania takiego światopoglądu. Światopogląd „naukowy" w sensie „uzasadniony całkowicie wynikami nauk szczegółowych" czy nawet „oparty tylko na naukach szczegółowych i filozofii" wydaje się być chimerą. Trzeba rozróżnić: światopogląd naukowy a rola nauki w światopoglądzie. Należy i o tym nie zapominać, że ogólny pogląd na świat zakłada nie tylko pewną metafizykę czy teorię poznania, lecz także i teorię wartości.

W odpowiedzi końcowej prelegent (prof. Swieżawski) m. in. uznał za słuszne twierdzenie, że filozofia winna być wyłącznie zaangażowana w poznawanie prawdy, ale właśnie przez to — niejako mimo woli — pomaga nam ona w budowie poglądu na świat.

A. S.

O. ALBERT M. KRĄPIEC O. P.

NEOTOMIZM

UWAGI WSTĘPNE

Znamy terminy przyjemne i nieprzyjemne. Do takich (dla wielu) nieprzyjemnych terminów-etykiet można zaliczyć także i ten „neotomizm", oznaczający kierunek filozoficzny zrodzony w XIX wieku, w którym powstały także kierunki sztuki oznaczane nazwami: „neo-klasycyzm", ‚neo-gotyk". Wiemy, jaką mają one wartość.

Otóż i sam „neotomizm" jakby jakieś przeciwstawienie „paleotomizmu" powstał w określonych warunkach historycznych. Po encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* z r. 1897 ks. D. Mercier zorganizował w Lovanium Instytut Filozoficzny mający na celu powrót w badaniach filozoficznych do zasad filozofii Tomasza z Akwinu. Ale w myśl założyciela Instytutu ten właśnie odrodzony tomizm, tomizm nowy, zwany „neotomizmem", miał mieć specjalne oblicze. Chodziło o to, by nowy tomizm włączył się w nurt współczesnych mu zagadnień. Takimi były: rozwój nauk fizykalno-przyrodniczych, filozofia pozywistyczna, pewne prądy filozofii neokantowskiej, także ruchy robotnicze i związane z nimi kwestie socjalne. Chodziło więc późniejszemu kardynałowi Mercier o to, aby stare zagadnienia filozoficzne wiązać jakoś z tymi nowymi prądami, a więc stary tomizm wzbogacić o współczesną problematykę przyrodniczą, społeczną, o jakąś nową teorię poznania, która by miała więcej punktów stycznych z idealizmem i pozytywizmem.

Niewątpliwie założenia takie były szlachetne, ale sam efekt dla filozofii niezbyt był korzystny. Cóż się okazało? Filozofia, która zaczęła się w ten sposób łączyć z nowymi kierunkami, niekiedy nie umiała wypracować odrębnej metody badania zjawisk i zapragnęła stać się pewną syntezą nauk. Właśnie w szkole lowańskiej pojawiły się tendencje do pojmowania filozofii jako swoistej syntezy nauk, jako pewnego uogólnienia tych wszystkich naczelnych zagadnień, do których doszły nauki szczegółowe. W wyniku tego zatraciła swój sens sama filozofia. Cóż się bowiem okazało? Nie było miejsca ani

dla uczonego trudniącego się badaniami szczegółowymi, ani dla filozofa. Filozof zatracił swoją własną metodę naukowej pracy filozoficznej, a z drugiej strony tenże filozof nie mógł stać się specjalistą, pełnowartościowym uczonym w dziedzinie nauk szczegółowych należących np. do przyrodoznawstwa czy nauk społecznych. Dlaczego? Bo, po prostu, życia ludzkiego nie starcza, bo brak warunków na to, by jeden człowiek mógł ogarnąć wszystkie zagadnienia, by jeden człowiek mógł stać się specjalistą od wszystkiego. I taki właśnie, zajmujący nie zawsze szczęśliwe stanowiska kierunek wiąże się z nazwą „neotomizm".

Etykiety zazwyczaj nie są przyjemne. Ilekroć spotykamy się z jakimiś etykietami: „tomizm", „suarezjanizm", „szkotyzm", „kartezjanizm" itd., mamy do czynienia z jakimiś *idola*, o których pisał Bacon *idola fori, theatri*, a najczęściej *speluncae*.

Sama filozofia ma bardzo ambitne zadania. Nie chodzi jej o to, by uprawiać jakąś szkołę myślenia. To byłoby za mało. Chodzi o samą rzeczywistość, chodzi o poznanie bytu — i tylko badanie bytu — rzeczywistości, to jedynie się opłaca. Badanie bytu swoistą filozoficzną metodą, to jedynie ma sens i wartość. Jeśli taką filozofię bytu nazwiemy arystotelizmem i tomizmem, to nazwa taka jest raczej przypadkowa, jak przypadkowe są najczęściej wszelkie odkrycia ludzkie. To, że Arystoteles czy Tomasz odkrył pewne prawa, to znaczy tylko, że d a n e i m b y ł o j e o d k r y ć, zapewne w jakiejś intuicji twórczej. Odkryć się nie planuje. Wiemy z psychologii twórczej, że często przychodzą one niespodzianie. Owszem, kierujemy badaniami naukowymi i trzeba, by badania nasze były kierowane, ale wiemy, że badania takie prowadzą często do zgoła nieoczekiwanych i bardzo ważnych wyników. Jednak istniał św. Tomasz, istniał Arystoteles i przyjmując ich jakieś podstawowe tezy za słuszne, można nazwać się tomistą czy arystotelikiem. Nazwanie się jednak jest czymś wtórnym, mniej istotnym w stosunku do zagadnień naczelnych, w stosunku do badania samego bytu, samej rzeczywistości.

OGÓLNY OBRAZ FILOZOFII

W filozofii odróżniamy dwa zasadnicze momenty: w i z j ę samej r z e c z y w i s t o ś c i i w i z j ę u z a s a d n i e ń tej rzeczywistości; czyli dostrzegamy świat i w tym świecie, w bytach, dostrzegamy takie elementy, które mają nam wytłumaczyć tak właśnie istniejący świat.

Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, o w i z j ę s a m e j r z e c z y w i s t o ś c i, to na ogół wszyscy filozofowie mają normalną

wizję świata, taką jaką posiada każdy człowiek. A więc widzimy świat taki, jakim on jest; widzimy tę oto salę, okna, widzimy drzewa, ulice. Świat jest widziany tak, jak go dostrzega każdy normalny człowiek. W tym filozof nie różni się od reszty ludzi. Jawią się nam byty mnogie, jawią się byty zmienne, jawią się byty przypadkowe, jakoś ze sobą zespolone, jakoś ze sobą połączone — i tak już jest. Chodzi o inną rzecz: gdzie się zaczyna filozofia? Otóż zaczyna się ona tam, gdzie my w tym świecie, w tej ogólnej wizji świata szukamy pewnych „racji", uzasadnień, szukamy takich elementów, które by nam tłumaczyły świat tak a nie inaczej istniejący. Tu dopiero zaczyna się filozofia, która ma zbadać, dostrzec jakieś podstawowe elementy, podstawową strukturą świata, bytu, a więc i mnie, i ciebie, i tego oto krzesła, i każdej rzeczy. Chodzi o to, by wykryć takie elementy lub taki element, który by nam wytłumaczył jakoś ostatecznie, czym jest świat, dlaczego jest taki, po co on jest taki, a nie inny.

Tak pojęta filozofia, szukająca uzasadnień, szukająca racji dla normalnej wizji świata, nie wyrasta jak *Deus ex machina* z jakichś nauk szczegółowych; ona, jak każda inna samodzielna rzetelna nauka, jest kontynuacją normalnego ludzkiego przednaukowego poznania — zdrowego rozsądku. Nie znaczy to, by można postawić znak równania między zdrowym rozsądkiem a filozofią, na pewno nie można tego zrobić. W poznaniu zdrowego rozsądku mamy wiele danych bardzo nieokreślonych, nieuściślonych, nieuzasadnionych. Filozofia te dane przednaukowe musi jakoś oczyścić, uzasadnić, wyprecyzować, jakoś zredagować w system, swoimi sobie właściwymi metodami. Z drugiej strony nie znaczy to wcale, by filozof uprawiający filozofię w sposób naukowy, w sposób metodyczny, nie powinien interesować się wynikami nauk szczegółowych. Owszem jeśli jest rzeczywiście filozofem, tym lepiej będzie dla niego, im więcej będzie znał wyników nauk szczegółowych. Ale to jest zupełnie co innego — znajomość wyników nauk szczegółowych przez człowieka-filozofa, czerpanie i przekształcanie, przetwarzanie tych wyników przez umysł samego myśliciela — a zupełnie co innego mechaniczne kojarzenie, dodawanie czy syntetyzowanie tych mniej lub bardziej pewnych wyników. Nie ma jakiejś syntezy automatycznej, wszystko dokonuje się przez umysł człowieka. Filozof powinien znać jak najwięcej wyników i teorii nauk szczegółowych, ale to wszystko musi przejść przez warsztat jego myśli, przez całą aparaturę jego pojęć i dopiero tak przetworzone od wewnątrz, może stać się pewną syntezą filozoficzną.

Filozofia wychodzi więc z przednaukowego myślenia, tak jak każda inna nauka. Tym się jednak od innych nauk różni, że jej zakres jest równie szeroki jak zakres przednaukowego myślenia, gdyż dotyczy całej rzeczywistości. Niewątpliwie jest to zakres ogromnie szeroki. Trudno byłoby go ogarnąć, gdyby nie wyróżniono specjalnych aspektów badań, bo przecież trudno mówić naraz o wszystkim. Dla wyliczenia samych bytów nie starczyłoby życia wszystkich ludzi, a cóż dopiero dla zbadania ich struktury. Filozof musi więc zwrócić uwagę na pewne aspekty zasadnicze, strukturalne, podstawowe, które jakoś, nie wiemy jeszcze na początku jak, czy w sposób całkowicie identyczny, czy tylko proporcjonalnie identyczny, będą się weryfikowały w każdym bycie.

Jeśli w filozofii mamy za przedmiot całą rzeczywistość i szukamy tych naczelnych uzasadnień, to dostrzegamy, że sama filozofia jest jakąś jedną nauką. Jak to? A przecież jest tyle dziedzin filozofii: mamy metafizykę, teorię poznania, filozofię przyrody itd. Owszem, są to dziedziny wyróżnione, ale bardziej z umowy niż z konieczności. Filozofia jest nauką jedną, jest nauką o bycie. I jedna jest metoda filozofowania: szukanie racji ostatecznych dla całej rzeczywistości. To, że wyodrębniono pewne filozoficzne nauki, to jest uwarunkowane naturą samego bytu. Przecież rzeczywistość to najróżniejsze byty. Istnieje byt-człowiek, byt-koń, byt-auto, byt-droga itd. Pojęcie bytu może się coraz bardziej wyjaśniać, mimo iż to jedno pojęcie bytu ogarnia całą rzeczywistość. Jeśli będziemy się nad nim zastanawiać, będziemy się w niego wpatrywać, porównywać go ze szczegółami konkretnie na świecie istniejącymi, to dostrzeżemy, że to właśnie pojęcie bytu wyjaśnia się dla nas coraz bardziej.

I właśnie gdy w filozofii zwrócimy uwagę na pewne klasy, pewne grupy bytów pokrewne ze sobą, wówczas powstają specjalne dziedziny filozofii. Gdy bierzemy więc pod uwagę byty jako materialne, zmienne — tworzymy filozofię przyrody; gdy bierzemy pod uwagę specjalne byty, byty-ludzi, mamy filozofię człowieka, czyli antropologię filozoficzną. Gdy w filozoficznej analizie człowieka zwracamy uwagę na specjalne jego funkcje, np. na poznanie — mamy specjalną dziedzinę filozofii, teorię poznania; gdy zaś zwracamy uwagę na inne funkcje człowieka, na działanie, które jest podporządkowane pewnym regułom postępowania, mamy jeszcze inną dziedzinę filozofii zwaną etyką. Wszystkie te dziedziny filozofii posiadają jedną i tę samą metodę: szukanie rozumowe ostatecznych racji bytu. Wyjaśnianie więc różnych aspektów bytów tworzy naj-

rozmaitsze dziedziny naukowej filozofii. Tak pojęta filozofia może się rozrastać prawie w nieskończoność. Jesteśmy dziś świadkami powstawania nowych gałęzi filozofii, jak filozofii kultury; za chwilę możemy być świadkami narodzin jeszcze innej, jeśli jakieś inne, bardziej wyróżnione aspekty bytu postawimy przed sobą. Niemniej jednak filozofia jest jedną nauką. Jest badaniem rzeczywistości w świetle podstawowych, naczelnych struktur, które przyjęte przez intelekt wyrażają się w formie pierwszych naczelnych praw: tożsamości (ale nie jakiejś tożsamości oderwanej, jakiejś tożsamości esencjalnej, tylko tożsamości relatywnej, takiej, jaka jest w rzeczywistości), niesprzeczności (ale nie jakiejś niesprzeczności idealnej, oderwanej, ale niesprzeczności relatywnej, takiej, która godzi się właśnie ze zmiennością), racji bytu, przyczynowości itd.

ROLA POJĘCIA BYTU

Zapytajmy, jakie są te właśnie specyficzne, naczelne struktury, podstawowe elementy, dzięki którym my właśnie tłumaczymy rzeczywistość? Najtrudniejszą rzeczą w filozofii jest niewątpliwie uformowanie realistycznego pojęcia bytu. Tu znajduje się sedno wszystkich filozofii. W takim czy innym uformowaniu pojęcia bytu, czyli pojęcia rzeczywistości leży tajemnica filozofowania w ogóle. W takim czy innym pojmowaniu bytu mieści się tajemnica rozumienia najrozmaitszych systemów filozoficznych. Jeśli bowiem jakiś filozof czy jakaś szkoła jest konsekwentna w myśleniu, to niewątpliwie jest tam pewna zwartość, są tam pewne zasadnicze ujęcia, które jakoś później w całym systemie znajdują swój wyraz. A podstawowym ujęciem jest właśnie wizja samej rzeczywistości i — co ważniejsze — wizja naczelnych uzasadnień tej rzeczywistości. To jest właśnie to, co nazywamy pojęciem bytu. A priori można powiedzieć, że nie będzie dobrym filozofem ani nie będzie dobrym historykiem filozofii, badaczem systemów filozoficznych ten, który przychodzi do systemu nie wiedząc i nie badając w pierwszym rzędzie, jaką koncepcję bytu mieli jego twórcy. Nie będzie dobrze filozofował ten, który będzie dużo „gadał", a nie będzie wiedział, co sam myśli, jaką on sam ma koncepcję bytu, jak on sam ujmuje rzeczywistość. W tym leży całe sedno filozofowania: uformowanie sobie pojęcia bytu, pojęcia realistycznego, które to pojęcie będzie się weryfikowało w każdym konkrecie, czy to realnie istniejącym aktualnie, czy też realnie istniejącym w sposób możliwy.

I otóż gdy chodzi o tzw. „tomizm", możemy dzisiaj na podstawie badań historii powiedzieć, że jest system czy może jakiś wykwit

myśli specyficzny, jedyny, niepowtarzalny. Historia filozofii nie zna takiego innego systemu, tak odosobnionego, takiej jakiejś jedynej wyspy, która by miała tak swoistą koncepcję nigdzie indziej nie powtarzającą się bytu. Jest to może powiedziane, zdawałoby się, zbyt arogancko, zbyt może „na wyrost". A jednak jest.

Jeśli zwrócimy uwagę na bieg historii filozofii, to dostrzeżemy, że cały ten wielki ciąg dziejów myśli ludzkiej jest właściwie walką wokół jednego problemu, to wielki spór wokół monizmu i pluralizmu. To jest podstawowy problem filozofii: czy świat nasz jest pewnym układem monistycznym, bytem jednym, przejawem jakiegoś jednego bytu, czy też jest zespołem bytów, nie jakoś odizolowanych, nie jakoś oddzielnie istniejących, ale właśnie w mniejszy lub większy sposób organicznie powiązanych ze sobą, ale właśnie zespołem bytów mnogich.

Tak się zdarzyło, że u samego zarania dziejów myśli ludzkiej, u samego zarania filozofii — chodzi tutaj o filozofię europejską — od razu problem ten zarysował się z całą jaskrawością. Czy weźmiemy pod uwagę filozofujących fizyków jońskich lub Parmenidesa, czy Platona, czy neoplatoników — tam wszędzie dostrzegamy tę tendencję do uchwycenia i sformułowania przedmiotu filozofii w sposób jednoznaczny. Chodziło o to, by odkryć jakąś podstawową strukturę, która by nam wytłumaczyła całą zagadkę świata. Ludzie zazwyczaj znajdują to, czego szukają, jeśli chcą coś znaleźć. Znaleźli więc też taką strukturę podstawową, ujętą w jednoznaczne pojęcie bytu, które stało się zarodzią monizmu. Była to oderwana esencja, istota rzeczy. Znamy z historii filozofii wielkie twierdzenie Parmenidesa: nie ma bytów mnogich, nie ma bytów zmiennych, jest tylko jeden byt niezmienny, zawsze taki sam, nigdy nieustający. Byt został pojęty skrajnie istotowo, jednoznacznie. Naturalna wizja świata w świetle zmysłów, to, co Grecy nazywali „doksa", to było nieważne i niegodne zastanowienia, bo przecież nie dawało prawdziwej wiedzy — „episteme". Było tylko opinią. W tej atmosferze intelektualnej wyrośli sofiści a później sceptycy za pośrednictwem szkoły platońskiej, która w koncepcji idei ujawniała monistyczne tendencje. Powstawały ciągle kolizje między filozoficzną wizją świata a poznaniem realnym.

U podstaw tych kolizji leży metafizyczne pojęcie bytu. Jeśli w całej rzeczywistości jawi się ta sama podstawowa struktura, to jest rzeczą jasną, że byt nie może być mnogi. I wówczas pluralizm jest czymś pozornym, pluralizm należy tłumaczyć jakoś, jako pewne nadzjawisko. Pluralizm wówczas jest pewnym skandalem dla my-

śli — niewątpliwie — ale ten skandal trzeba usunąć gdzieś na bok, chodzi przecież o zachowanie wiedzy. I tak monistyczna wizja świata zawsze istniała w ciągu dziejów myśli ludzkiej i istnieje do dziś dnia — i to w obydwu postaciach: i w postaci monizmu materialistycznego czy to klasycznego, czy dialektycznego, i w postaci monizmu idealistycznego.

Dlaczego są takie właśnie dzieje filozofii? Dlaczego filozofia ciągle znajduje sią na torach „monizujących"? Problem prosty — winna temu koncepcja bytu.

I właśnie jedyny, nawet niezrozumiany przez uczniów swoich był Tomasz z Akwinu, który ujrzał, że sam byt nie jest prostą strukturą, nie jest czymś monolitycznym, dostrzegł, że w samym bycie, w łonie samej rzeczywistości jest pewne złożenie. Te aspekty bytu złożonego w żargonie szkoły tomistycznej nazywają się „istotą" i „istnieniem". Byt nie jest czymś oderwanym, to konkretna rzecz — istota istniejąca. Nie interesujemy się, czym w danym bycie ona jest, czy to istota konia, krowy, czy gęsi, czy człowieka — dla metafizycznego ujęcia bytu to jest obojętne. A jaka jest istota konkretnej rzeczy? *Caveant consules:* niech się tym martwią nauki szczegółowe, niech badają, niech dzielą, niech analizują — to ich dziedzina. My wiemy, że to jest jakaś istota w sobie zdeterminowana, nie oderwana, ale istniejąca aktualnie, bądź potencjalnie (zaistnieje samodzielnie za chwilę jako skutek pewnych przyczyn).

W łonie samego bytu więc leży ten podwójny element — istota i istnienie. I co więcej, ważniejszy dla bytu jest ten element istnieniowy. To bowiem mamy prawo nazywać rzeczywistością, co istnieje samodzielnie, co istnieje, jak to mówimy „subiektywnie" (ale nie subiektywnie" według terminologii Kanta), co istnieje p o d m i o t o w o, jako ten oto samodzielny podmiot. Wszystko to wydaje się rzeczą bardzo prostą, nieomal banalną.

Dlaczego więc filozofowie nie dostrzegli takiej koncepcji bytu? Dlaczego w dziejach myśli ludzkiej pomijano istnienie? Dlaczego zatrzymywano się tylko na istocie? Rzecz prosta — istotę można „spojęciować", można ją określić, można ją poddać najrozmaitszym, takim czy innym, działaniom logicznym, a istnienie ciągle się spod tych wszystkich zabiegów wymyka. Gdy się go nie „dotknie", gdy się z nim nie zetknie bezpośrednio — to się go nie uchwyci. Istnienie nie jest „pojęciowalne". Można je dostrzec, można je stwierdzić w sądzie: „ten oto stół jest". Ale jeśli zapytam: co to znaczy „istnieje"? — to się będę natychmiast gubił. Nie „spojęciuję" w żaden spo-

sób istnienia. Gdybym chciał istnienie „spojęciować", wpadłbym w takie same absurdy, w jakie wpadł Bergson, największy przeciwnik pojęć, największy intuicjonista, który jednak potrafił nawet „spojęciować" nicość i z nicości „zrobił" byt.

Istnienie — które decyduje o realności bytów — nie jest jakieś jednoznaczne we wszystkich bytach. Przecież moje istnienie, istnienie Bramy Krakowskiej, czy konia, to nie to samo; każdy to dobrze dostrzega. Istnienie w każdym bycie jest różne, dostosowane do istoty każdego bytu. Ono jest tylko proporcjonalnie to samo. To znaczy, możemy każdą rzecz nazwać bytem, o ile ma ona swoistą treść i swoiste istnienie.

A co jest wspólnego wszystkim bytom? Właśnie ten konieczny związek zwany „relacją transcendentalną", czyli konieczne przyporządkowanie istoty do istnienia. I nie samo oderwane przyporządkowanie tworzy bytowość, nie sama tylko czysta relacja, ale łącznie — istota i istnienie, jako w tym oto bycie koniecznie sobie przyporządkowane. Trudno szczegółowo się rozwodzić w tym miejscu nad strukturą bytu. To przekracza ramy krótkiego wykładu. Wystarczy ogólnie sobie uświadomić, że bytem jest istota i istnienie — jako w każdym elemencie różne — w koniecznym przyporządkowaniu do siebie. I to właśnie konieczne przyporządkowanie do siebie jest czymś wspólnym dla całej rzeczywistości. Oczywiście, żadne terminy, bez osobistej refleksji, bez intuicji rzeczywistości, nie potrafią wyrazić pełni i głębi ujęć rzeczywistości. To tylko pewne zaanonsowanie zagadnień.

Otrzymaliśmy koncepcje bytu. Byt więc sam w sobie jest złożony, jest dwoisty, nie jest jakąś istotą oderwaną, nie jest czystym istnieniem zmiennym, chwiejnym, bez żadnej treści zdeterminowanej. Jest i istotą, i istnieniem. Elementy te nie są identyczne, są różne, ale nie są od siebie oddzielone — tworzą one jakiś jeden byt, rzeczywistość. W każdej rzeczy dostrzegamy złożenie. Ale są jeszcze inne nawarstwienia, złożenia bytowe, które bardziej oddalają od jasnej i monistycznej wizji świata. Boć jeszcze zauważamy złożenia z tego, co nazywamy substancją i przypadłością. Ponadto mamy złożenia w bycie z części integralnych. Każdy byt materialny można dzielić niemal w nieskończoność. To jeszcze bardziej komplikuje, „zaciemnia" wizję świata. A istnieją jeszcze inne złożenia bytowe z najrozmaitszych czynników. Okazuje się więc, że rzeczywistość, że każdy byt jest wewnętrznie ogromnie złożony. I właśnie to złożenie z najrozmaitszych części jest podstawą dla twierdzenia, że świat nie jest monistyczny, lecz przeciwnie, on jest pluralistyczny. Gdyby byt nie był złożony (gdyby poszczególne byty nie były złożo-

ne), byłby monizm i wizja świata byłaby prostsza. Ale fakt złożenia bytowego, złożenia w różnych aspektach z najrozmaitszych czynników składowych usuwa monistyczną wizję świata. To jednak złożenie wyraża się w sposób nie jakoś niezorganizowany, chaotyczny — na wzór przygodnie uformowanej kupy piachu — lecz przeciwnie, w złożeniu dostrzegamy części nawzajem sobie przyporządkowane. Wyrażamy się krótko: złożenie bytowe znajduje się w kategoriach aktu i możności.

DZIAŁY FILOZOFII

Gdy zwrócimy uwagę na poszczególne działy filozofii, na nauki filozoficzne, a więc na filozofię przyrody czy filozofię człowieka, czy filozofię Boga, to nie stanowią one odrębnego, w takim sensie samodzielnego typu poznania, by były niezależne od ogólnej metody filozoficznego myślenia czy były odrębnymi dziedzinami myślenia. Tworzą one jedną filozofię wyjaśniającą się tak, jak się wyjaśnia byt wówczas, gdy baczniej zwrócimy nań uwagę.

W filozofii przyrody analizujemy w aspekcie substancjalnym zmienną rzeczywistość. Dostrzegamy na terenie bytu materialnego złożenie z materii i formy jako rację zmian substancjalnych i daleko posuniętego ewolucjonizmu. Analizujemy przypadłości bytu zmiennego, takie jak „umiejscowienie", „działanie", „doznawanie", „ruch", „czas" itd. W poprawnym rozwiązywaniu tych trudnych zagadnień filozof przyrody musi znać wyniki nauk szczegółowych, ale równocześnie musi się strzec przed pokusą automatycznego włączenia wyników nauk szczegółowych do filozofii. Filozof musi sam dla siebie „przetrawić" zarówno teorie nauk szczegółowych, jak i tezy filozoficzne i wyrazić w języku filozoficznym te jakieś naczelne ujęcia świata materii.

W dziedzinie filozofii człowieka dostrzegamy obecnie narastanie różnych gałęzi filozofii. Człowiek ciągle się doskonali, w człowieku ciągle możemy wyróżniać najrozmaitsze aspekty i każdy z tych aspektów badać filozoficznie, szukać ostatecznych struktur bytowych. I tak obok tradycyjnej filozoficznej antropologii ogólnej (zwanej psychologią spekulatywną) jesteśmy świadkami rozwoju nowych kierunków filozofii człowieka: teorii poznania, estetyki filozoficznej, filozofii kultury i różnych dziedzin etyki.

Na jeden jeszcze aspekt trzeba zwrócić szczególniejszą uwagę, na zarzut, który się często spotyka, że filozofia tomistyczna jest

kryptoteologią. O co tu chodzi? Chodzi o ostatnią część filozofii, o tzw. filozofię Boga.

Czy my w filozofii wprost stawiamy problematykę Boga? Nie. Jako uprawiający filozofię bytu nie postawilibyśmy problematyki Boga, gdyby nam wystarczył sam byt przygodny. Gdyby byt sam w sobie był jakoś jednoznaczny, niezłożony w sobie, gdyby sam byt dostrzegalny był sam w sobie ostatecznie zrozumiały. Analizując jednak rzeczywistość dostrzegamy złożenie, zmienność, przygodność bytu; dostrzegamy, że byt w swoim własnym łonie jest jakoś — jak powiedzieliby niektórzy — „skażony", bo nie jest stały, niezmienny, konieczny. Każdy ma codzienne doświadczenie zmienności bytu. Z tego tylko tytułu, że rzeczywistość nam nie pozwala, ściślej, że nam racjonalne tłumaczenie rzeczywistości nie pozwala na to, by zatrzymać się w filozofii przy bycie zmiennym i złożonym, musimy szukać dalej. Szukamy racji istnienia takiego właśnie złożonego bytu. I to właśnie poszukiwanie wiedzie nas do Bytu, który jest bytem koniecznym. Bo przecież cała rzeczywistość nie może być przygodna, cała rzeczywistość nie może być tylko zmienna, cała rzeczywistość nie może być niekonieczna.

Dlatego w każdym systemie filozoficznym dochodzi umysł do jakiejś konieczności, obojętnie czy będzie to konieczność immanentna apriorycznie pojęta jako materialna, czy konieczność formalna „duchowa", jakiś „duch świata" czy coś podobnego. W tym sensie każda filozofia jest „teodycealna", każda filozofia jest religijna, jak słusznie zauważył Husserl; religijna w tym sensie, że stawia sobie pytanie: dlaczego rzecz jest taka a nie inna? Konieczność ta tkwi albo wewnątrz bytu, albo na zewnątrz, poza tym bytem tu oto dostrzegalnym. I właśnie taka koncepcja bytu, taka wizja świata, jaką mamy, nie pozwala zatrzymać się na samym bycie przygodnym, zmiennym, na bycie jakoś niedoskonałym. Dlatego jesteśmy zmuszeni szukać bytu, który jest już niezmienny, nieskażony, konieczny. I on nazywa się Bogiem.

Ale my wprost nie stawiamy problematyki Boga w filozofii. My ciągle stawiamy tylko problematykę bytu. W filozofii o Bogu nic nie wiemy, czego nie czerpiemy z dostrzegalnej rzeczywistości, z bytu. Dlatego też oskarżanie filozofii tomistycznej o „teologię" jest zwyczajną nieznajomością rzeczy. Ludzie dużo mówią o tym, na czym się nie znają.

CELE FILOZOFII

Cel poznania filozoficznego chyba najwłaściwiej wyraził Arystoteles: kontemplacja prawdy. W tłumaczeniu łacińskim wyrażono to: *propter ipsum scire*. Celem filozofii jest sama wiedza, sama teoria, wiedzieć, aby wiedzieć, kontemplować prawdę bez żadnych celów ubocznych, bez żadnej użyteczności.

Tak wyróżniany cel filozofii powoduje zgorszenie współczesnego człowieka. Wiedza dla wiedzy to jakieś sobkostwo filozofów, a chodzi tu o ludzkość, o naukę, o postęp, o pomoc drugiemu człowiekowi. Dziś każdemu winno chodzić i chodzi o to, żeby było jakoś „lepiej żyć" i rozwijać się. Odszyfrujmy te wzniosłe hasła: „ludzkość", „nauka", „postęp", „użyteczność", „dla praktycznego życia człowieka", „Człowiek — to brzmi dumnie". Ale zapytajmy, o jaki aspekt człowieka chodzi? O jaką pomoc? Czy o danie człowiekowi jedzenia i mieszkania? Dać mu samochód, aby prędzej dojechał do celu? Może chodzi o pomoce techniczne? To wszystko jest dla człowieka, niewątpliwie. „Aby pomóc człowiekowi" (postęp, progresja, nauka) — to bardzo wiele. Ale jakie ostateczne ujście i praktyczny wydźwięk mają te hasła? Sprowadzają się one ostatecznie do tego, by dostarczyć człowiekowi takich środków (technicznych czy jakichkolwiek innych), by wreszcie mu sprawić przyjemność i to najczęściej czysto funkcjonalną, zmysłową. Naturalnie to nie jest złe. Nie mamy zamiaru potępiać przyjemności zmysłowych; owszem, one są też wielkim dobrem, byle były używane tak, jak rozum nakazuje. Ale taki stan rzeczy nie może być ostatecznym celem życia ludzkiego. Człowiek nie myśli tylko po to, by sprawić sobie takie środki, które mu dadzą zadowolenie funkcjonalne. Czyż nie jest wznioślejszym celem udoskonalenie człowieka w jego najwyższym przejawie bytowym, w jego intelekcie? Przecież człowiek jest w wielkiej mierze tym, czym go rozum czyni! A więc udoskonalenie człowieka w aspekcie rozumu, zapewnienie mu kontemplacji prawdy i szczęścia płynącego z wizji prawdy — oto cel filozofii. Nie wyklucza on w żadnej mierze wszelkich innych celów nauki i techniki, ale samą filozofię wznosi do najszczytniejszego (tu w porządku naturalnym) powołania człowieka. Kontemplacja prawdy to najwyższy rejon ludzkiego ducha, który przez uprawianie filozofii nie ma się oderwać od wszystkich innych aspektów ludzkiego życia, lecz winien je harmonijnie połączyć w jedno, na wzór psychofizycznej jedności, jaką jest człowiek.

O. Albert M. Krąpiec O. P.

Seminarium dyskusyjne

W zagajeniu dyskusji zwrócono uwagę na autonomiczność, jaką posiada filozofia tomistyczna zarówno wobec teologii, jak i wobec nauk przyrodniczych. Wyróżniono trzy zasadnicze nurty, występujące obecnie w obozie filozofów tomistycznych; są to:

1 — filozofia tomistyczna w interpretacji tradycyjnej (wywodzi się od kardynała Kajetana i innych komentatorów dzieł św. Tomasza);

2 — kierunek lowański (twórca — kardynał Mercier);

3 — tomizm egzystencjalistyczny — którego zwolennikiem jest m. in. o. Krąpiec (wśród przedstawicieli: Maritain i Gilson) [1].

Większość osób, które zgłosiły się do dyskusji, interesowała się dwoma następującymi problemami: sposobem filozoficznego tłumaczenia świata oraz stosunkiem kontemplacji i praktyki do filozofii.

Wypowiadali się w dyskusji — podobnie jak na pozostałych seminariach dyskusyjnych — zarówno adepci filozofii, jak i przyrodnicy, matematycy, humaniści. Padały głosy śmiałe, np. dotyczące wykorzystania matematycznego pojęcia nieskończoności do wyjaśnienia pojęcia Pierwszej Przyczyny (problem podjęty w polemice); a także pytania znamienne dla aktualnych nastrojów wśród młodzieży — o istnienie szczęścia w życiu ludzkim. Naświetlano z różnych aspektów zagadnienie filozoficznej wizji świata.

Poniżej przytaczamy streszczenie pewnej części tych dyskusyjnych wypowiedzi, które były ściśle związane z głównymi tematami dyskusji oraz fragmenty z jej podsumowania.

ZAGADNIENIE TŁUMACZENIA ŚWIATA

1. Czy nie jest słuszne materialistyczne tłumaczenie rzeczywistości — w świetle dialektycznej tezy o walce przeciwieństw?

2. Gdy mowa o materialistycznym tłumaczeniu rzeczywistości, rozróżnić trzeba materializm mechanistyczny i dialektyczny. W przeciwieństwie do mechanistycznego — materializm dialektyczny tłumaczy świat w sposób logiczny. Tłumaczenie to jednak wiedzie do pewnego rodzaju panteizmu, przypisuje bowiem materii szereg atrybutów absolutnych, jak

[1] Charakterystyczną cechą tomizmu egzystencjalistycznego jest akcentowanie w bycie — za św. Tomaszem — doniosłości istnienia. Zob. o. Albert Krąpiec, *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak" nr 28 (czerwiec 1951).

odwieczność, zdolność do rozwoju progresywnego aż do osiągnięcia świadomości itp.

Trudno zrozumieć sens materialistyczno-dialektycznego tłumaczenia rzeczywistości z powodu niejasności używanych w tym tłumaczeniu terminów, takich jak np. walka czy przeciwieństwo.

*

1. Czy w tomistycznym tłumaczeniu świata nie należałoby wykorzystywać danych z dziedziny nauk szczegółowych? Wydaje się, że słuszna jest ta metoda uprawiania metafizyki, jaką posłużył się ks. Kłósak w swoich studiach na temat dowodu kinetycznego.

2. Dyskusja na temat dowodu kinetycznego wykazała jeszcze raz, że w metafizyce niedopuszczalne jest posługiwanie się pojęciami należącymi do nauk szczegółowych. W toku omawianej polemiki ks. Kłósak stwierdził, że nie podtrzymuje już obecnie fizykalnego rozumienia pojęcia ruchu, które występuje w dowodzie kinetycznym. Ogólnie mówiąc, filozof powinien znać osiągnięcia nauk szczegółowych, jednakże w celu wykorzystania ich w filozofii musi zinterpretować je w świetle pojęć i zasad filozoficznych oraz przełożyć na język filozofii.

3. Twierdzenia z zakresu nauk przyrodniczych mają w dużej mierze charakter hipotetyczny. W filozoficznym tłumaczeniu świata nie można poprzestać na hipotezach.

4. Przy omawianiu stosunku filozofii do nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, podkreślić trzeba różnicę w metodzie. Przykładem zaś różnicy między pojęciami z obu dziedzin wiedzy — mimo podobieństw terminologicznych — może być pojęcie przyczyny w rozumieniu fizykalnym i metafizycznym.

KONTEMPLACJA I PRAKTYKA

1. Wydaje się, że zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz są w swej nauce o życiu nieco jednostronni: podkreślają przede wszystkim wartość kontemplacji. Tymczasem nie powinno się odrywać kontemplacji od postawy aktywizmu. Filozofowanie powinno mieć perspektywy utylitarystyczne.

2. Arystoteles jak również św. Tomasz podkreślają, że człowiek z natury pragnie szczęścia. Nie można więc zarzucać im jakiegoś intelektualizmu w koncepcji człowieka i życia ludzkiego.

3. W tomizmie stosuje się programowo metafizykę do etyki. Filozofia tomistyczna nie jest więc zamknięta w kręgu spraw teoretycznych.

4. W związku z wyrażonym powyżej poglądem, że filozofowanie powinno być „korzystne praktycznie", nasuwa się spostrzeżenie, że samo poznawanie jako takie jest źródłem szczęścia — i to jest istotne. Dla oceny

poznawania jest czymś zupełnie drugorzędnym, czy przynosi ono jeszcze inne jakieś korzyści.

5. Zwrócić trzeba uwagę, że kontemplacja nie ma nic wspólnego z gapieniem się; przeciwnie, człowiek w akcie kontemplacji jest jak najbardziej czynny, naturalnie — umysłowo czynny. Gdy zaś idzie o związek kontemplacji z działaniem zewnętrznym (a więc o sprawę utylitarystycznej wartości filozofii), to należy podkreślić, że skuteczność działania zależy w dużej mierze od prawdziwości poznania; natomiast dla poznawania w sposób prawdziwy najwłaściwszym nastawieniem jest nastawienie bezinteresowne.

*

1. Problem: poznawanie filozoficzne a praktyka — nasuwa jeszcze pytanie o początek filozofowania. Czy rozpoczyna się ono od potrzeby poznawania, czy też pod wpływem potrzeby działania? Wydaje się, że raczej względy praktyczne stanowią impuls dla myślenia filozoficznego.

Z UWAG O. KRĄPCA PODSUMOWUJĄCYCH DYSKUSJĘ

1. Byty, które nas otaczają, tłumaczymy w filozofii tak długo przez ich elementy immanentne, jak długo tłumaczenie to nie jest absurdem. Wówczas szukamy tłumaczenia w Bycie Transcendentnym. Przypisywanie bytom przygodnym cech koniecznych jest sprzecznością.

2. Poznanie jest najwyższym wykwitem życia. Nie jest jednak oderwane od innych życiowych przejawów, jeśli są one świadome. Wszystko, z czym człowiek w życiu się spotyka, ma dla niego wartość o tyle, o ile jest poznane. Praktyka, nie kierowana poznaniem, nie byłaby dziełem ludzkim.

3. U różnych ludzi różne bywają początki filozofowania; często bywa nim zdumienie. Autentyczne filozofowanie rozpoczyna się wówczas, gdy następuje metodyczne poznawanie rzeczywistości w świetle jej ostatecznych uzasadnień.

Ks. B. B.

ANTONI STĘPIEŃ

FENOMENOLOGIA

WSTĘP

Niestety, nie mogę rozpocząć odczytu oryginalnie. Muszę na początku tradycyjnie tłumaczyć się i zastrzegać. Bo przecież stoi przede mną zadanie paradoksalne: w ramach godziny wykładowej poinformować o szkole fenomenologicznej, poważnym ugrupowaniu filozoficznym, posługującym się specyficzną, skomplikowaną aparaturą badawczą oraz posiadającym bogate wyniki. A nadto, gdy przystępuję na tym miejscu i w tej chwili do realizacji tego zadania, wolno mi w zasadzie jedynie założyć, że odbiorcy operują sprawnie co najmniej normalną inteligencją w ramach tzw. „zdrowego rozsądku". Wprawdzie — oczywiście — nigdy nie miałem, nie mam i nie będę miał zamiaru wysuwać jakichkolwiek obiekcji przeciwko zdrowemu rozsądkowi, ale — okazuje się — w filozofowaniu potoczny „zdrowy rozsądek" nie wystarcza. To nie znaczy, że filozofia odstępuje od „zdrowego rozsądku", jednak wymaga, aby on przystosował się do nowych, naukowych zadań, opanował specjalną aparaturę pojęciową. W przypadku aparatury fenomenologicznej spełnienie tego zadania nie należy do spraw łatwych, nie potrzebujących dłuższego czasu. Szczególnie gdy nie chce się pójść na daleko idące uproszczenia. Cóż mi w takim razie pozostaje? Po prostu realistycznie stwierdzić, że każdy z nas ciągle w życiowej i naukowej praktyce realizuje wiele zadań „nie do spełnienia"; przeto i ja spróbuję, a odbiorcy rzeczą jest ocenić efekty. A teraz już najwyższy czas przystąpić do rzeczy.

Często zdobywamy pewne wiadomości za pomocą rozumowania lub informacji uzyskanych od innych osób. Inne osoby osiągnęły te informacje bądź drogą własnego rozumowania, bądź znów od innych osób. Nie można jednak iść tak w nieskończoność. Ażeby możliwe było rozumowanie, muszą zaistnieć jakieś jego pierwsze przesłanki, jakieś twierdzenia przyjęte już nie dyskursywnie, na podstawie in-

nych twierdzeń. Musi istnieć jakiś bezpośredni kontakt poznającego z poznawanym. Ostatecznym więc źródłem poznania jest doświadczenie. Istnieje zasadnicze pytanie filozoficzne: co jest nam właściwie bezpośrednio dane? To „bezpośrednie danie" można rozumieć dwojako; raz tak, że chodzi o to, co jest nam dane wprost, bez żadnego pośrednika (reprezentanta), drugi raz tak, że chodzi o to, co jest dane w sposób „czysty", tzn. bez zniekształceń i przymieszek subiektywnych. W ten sposób zagadnienie bezpośrednich danych przechodzi w zagadnienie czystych danych, bezbłędnych, niewątpliwych. Ugrupowaniem filozoficznym, które w szczególny sposób skupiło uwagę na tych dwóch sprawach, jest szkoła fenomenologiczna.

ROZUMIENIE FENOMENOLOGII

Termin „fenomenologia" występuje i przed Husserlem (u Lamberta, Kanta, Hamiltona, Hegla, Lazarusa), lecz u założyciela szkoły fenomenologicznej nabiera nowego znaczenia. Wywodzi się z dwu słów greckich: φαινόμενον = zjawisko, i λόγος = słowo, nauka. Wynikałoby stąd, że fenomenologia to nauka o zjawiskach. Trzeba jednak od razu ostro podkreślić, iż fenomenologia nie ma nic wspólnego — z wyjątkiem etymologii nazwy — ani z fenomenalizmem ani z fenomenizmem. Fenomenalizm głosi, że poznajemy jedynie zjawiska, będące czymś różnym od rzeczy. Dla Kanta np. czy pokantowskich „realistów krytycznych" zjawisko (to, co się zjawia świadomości) stoi niejako pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym i raczej zasłania przedmiot („rzecz samą w sobie"), niż o nim informuje. Fenomenizmem zaś nazywa Charles Renouvier (zmarły w r. 1903) własny pogląd, według którego istnieją tylko zjawiska, które jednakże posiadają dwa aspekty, subiektywny i obiektywny, a to dlatego, iż doświadczenie — w którym są dane — jest zawsze c z y i m ś doświadczeniem oraz doświadczeniem c z e g o ś. Według fenomenologów natomiast zjawiskiem, tym, co się świadomości ujawnia bezpośrednio (jeżeli chodzi np. o spostrzeżenie zewnętrzne), jest rzecz sama, a nie jakiś jej reprezentant.

Husserl pojmował fenomenologię jako podstawową naukę filozoficzną o fenomenach, czyli o tym, co bezpośrednio dane. Nauka ta miała zdawać po prostu sprawę z tego, co jest dane wprost, z oczywistością, niewątpliwie, a jej opisy miały obywać się bez jakichkolwiek założeń, uprzednich nastawień — w przeciwieństwie np. do nauk przyrodniczych, gdzie charakter opisów podyktowany jest potrzebami takich czy innych teorii. Fenomenologia poza tym interesowałaby się nie konkretnymi danymi, lecz ich i s t o t ą; byłaby

więc nauką ejdetyczną (z greckiego εἶδος = postać, idea, wzór, istota).

Z tak pojętą nauką łączy się odpowiednia technika badania i opisu, którą przejęli i zaczęli powszechnie stosować uczniowie i zwolennicy Husserla. Stąd zaczęto ich nazywać fenomenologami, a reprezentowaną przez nich postawę badawczą — fenomenologią lub fenomenologizmem. Należy jednak rozróżniać między fenomenologią w ujęciu Husserla jako określoną nauką filozoficzną, a fenomenologią jako ogólną postawą poznawczą, zajmowaną w szkole fenomenologów. W tym drugim przypadku fenomenologów nie łączy wspólność wyników — w szczegółowych bowiem rozwiązaniach znajdujemy w szkole fenomenologicznej poważne niekiedy rozbieżności — lecz wspólne założenia wyjściowe i wspólna metoda. Metoda ta nie jest zrozumiała bez znajomości fenomenologicznej koncepcji poznania, doświadczenia, a także „czystej świadomości".

KONCEPCJA POZNANIA I METODA

Jak już wyżej powiedziałem, wiedza musi ostatecznie opierać się na jakimś bezpośrednim kontakcie poznającego z poznawanym, na jakimś spostrzeżeniu, oglądzie, z łacińska intuicji przedmiotu. Czym jest poznanie? Otóż nie jest jednoznacznym wyznaczeniem przedmiotu (np. nie jest poznaniem osoby MN stwierdzenie, że MN jest w tej chwili na tej sali w tym miejscu i wygłasza odczyt), nie jest też samą klasyfikacją przedmiotu (np. nie jest poznaniem tegoż MN zaliczenie go do klasy blondynów lub do klasy bytów żyjących dwunożnych, nieopierzonych, bezskrzydłych), nie jest wreszcie tylko myśleniem o przedmiocie. Poznanie to przede wszystkim widzenie (ogląd) przedmiotu, to jego naoczne, bezpośrednie dojrzenie, a następnie pojęciowe ujęcie natury konstytuującej przedmiot, jego właściwości i sposobu istnienia. R. Ingarden idąc po Husserlowej linii wyróżnia w *Essentiale Fragen* trzy poglądy na poznanie i jego zasadnicze zadania. Według pierwszego (genetycznego) — poznać to podać przyczyny, wytłumaczyć przyczynowo; według drugiego (deskrypcyjnego) — poznać to określić przedmiot przez podanie jego istoty i cech, poznać to wiedzieć, jakie momenty czy elementy wchodzą do przedmiotu, w nim występują; według trzeciego wreszcie (intuicjonistycznego) — poznać to uzyskać spostrzeżenie, bezpośredni i naoczny kontakt z przedmiotem. Fenomenologowie nie twierdzą, że wyjaśnienie genetyczne czy deskrypcja są w nauce zbyteczne. Podkreślają jedynie, i to bardzo silnie, iż czynności te są możliwe (podobnie zresztą jak i czynność jednoznacznego wyznaczania) je-

dynie pod warunkiem, że poprzedza je poznanie rozumiane intuicjonistycznie. Albowiem — jak mówi Ingarden — myślenie (nienaoczne) o lampie nigdy nie zastąpi widzenia lampy. Intuicja tutaj nie jest pojęta jakoś mistycznie czy po bergsonowsku, ale jako bezpośrednie ujęcie poznawcze o charakterze racjonalnym. Nie jest możliwe rozumowanie bez przesłanek, otrzymanych na drodze pozadyskursywnej, nie jest możliwe poznanie bez intuicji — oto „zasada zasad" fenomenologii.

Naczelnym więc zadaniem filozofii jest ustalenie, opis tego, co bezpośrednio dane. Kontakt intuicyjny wymaga jednak innego postępowania niż wnioskowanie, niż operowanie — ustaloną już — aparaturą pojęciową. Najpierw trzeba „widzieć" jasno i wyraźnie. Następnie zastosować odpowiednie środki celem nie tyle przekazania rezultatu poznawczego, który się uzyskało, ile wywołania u odbiorcy odpowiedniego aktu poznawczego, takiego samego spostrzeżenia. Nie chodzi bowiem o to, by poinformować innych o tym, co ja widziałem (niezależnie od tego, czy adekwatne przekazanie tego jest możliwe), ale by innym umożliwić otrzymanie tego samego rezultatu poznawczego, dojrzenie tej samej rzeczywistości. Wymaga to odpowiedniej techniki opisu, w którym w zasadzie nie dysponuje się jeszcze definicjami pojęciowymi, lecz dopiero ustala się dla nich podstawy. Ważne usługi spełnia tu metoda rozróżnień, polegająca na przeciwstawianiu obiektu, o który chodzi, innym (postępując na ogół od mniej do bardziej podobnych). W takim opisie fenomenologicznym, odnoszącym się i odwołującym wprost do pewnych danych bezpośrednich i naocznych, nabierają sensu terminy pierwotne, których nie sposób już dalej określać na drodze definiowania. (Sprawa ta łączy się z kwestią podstawy intersubiektywności języka, w którą nie mogę tutaj wchodzić.) Należy pamiętać, że głównym celem opisu fenomenologicznego jest ułatwienie innym zobaczenia, jest p o k a z a n i e czegoś. Stąd stanowi on — jedyny w nauce — przypadek, w którym dopuszczalne jest, a nawet pożądane wprowadzanie zabarwienia emocjonalnego, czynnika sugestii. Opis fenomenologiczny potrzebuje większej ilości kroków, stąd prace fenomenologów — które nie chcą zawierać tylko samych wyników badań — mają na ogół tak obszerne rozmiary. Podkreślenie roli intuicji i opisu fenomenologicznego jako podstawy wszelkiej wiedzy, w szczególności wszelkiego definiowania i rozumowania (o ile te nie chcą wychodzić od czystych konwencji wygodnych lecz bezprzedmiotowych), powoduje odpowiednie ujęcie głównego zadania filozofowania. Jest nim dla Husserla wprawianie (usprawnianie) siebie i innych w intuitywne widzenie przedmiotów

badań [1]. Czytelnik pracy filozoficznej jest tu rozumiany nie jako bierny odbiorca, który chce uzyskać pewne informacje, ale jako współpracownik, badacz, który razem z autorem odkrywa fakty i stwierdza związki. Stąd czytanie rozpraw fenomenologów jest tak trudne.

Z kolei należy omówić główny powód a zarazem przedmiot opisu fenomenologicznego — ów bezpośredni kontakt poznawczy podmiotu z przedmiotem. Zgodnie z panującym przekonaniem, zachodzi on w doświadczeniu, w spostrzeżeniu zewnętrznym (dotyczącym transcendentnych rzeczy materialnych) oraz w spostrzeżeniu wewnętrznym (dotyczącym aktów, stanów i właściwości psychicznych poznającego). Dla fenomenologów jednak spostrzeżenie nie jest ani jedynym, ani nawet najważniejszym rodzajem bezpośredniego poznania. Istnieją rozmaite inne rodzaje doświadczenia, np. bezpośrednie spostrzeżenie cudzych stanów psychicznych — u różnych fenomenologów różnorodnie to w szczegółach się przedstawia — w każdym razie cała szkoła za Husserlem przyjmuje, że istnieje doświadczenie ejdetyczne, w którym — bezpośrednio stykając się poznawczo ze sferą idealną — intelekt dochodzi do ujęcia istoty przedmiotów (*Wesenschau*). Doświadczenie to nazywane jest też apriorycznym dla przeciwstawienia się empiryzmowi (skrajnemu), według którego jedyną postać doświadczenia stanowi spostrzeżenie, w którym dany jest konkret (indywidualna rzecz lub indywidualny akt psychiczny, realnie istniejące) i które upoważnia tylko do wydawania sądów jednostkowych lub ich indukcyjnych uogólnień. „Aprioryczny" więc znaczy tutaj „niezależny od doświadczenia jednostkowego" [2] i nie ma nic wspólnego np. z aprioryzmem Kanta. Słowo — zaznaczmy — niezbyt szczęśliwe.

W jaki sposób dochodzimy do doświadczenia ejdetycznego? Przypatrzmy się następującym przykładom. Widzimy oto leżący kawał czerwonego sukna. Czerwień tego materiału jest skonkretyzowana, jednoznacznie określona, posiadająca własny odcień i jasność. Możemy jednak zmienić nastawienie poznawcze i — jak wyrażają się fenomenolodzy — „nadbudować" inny akt. Ujmujemy w nim już nie tę konkretną czerwień spostrzeżonego sukna, lecz czerwień jako taką (gatunkowo wziętą), po prostu samą idealną jakość czerwieni. Wgląd w nią pozwala intelektowi dojrzeć nie tylko jej swoistość, ale i konieczne związki, prawa (*Wesengesetze*) jak np. to, że czer-

[1] Zdaniem fenomenologów tego widzenia trzeba się częstokroć uczyć.

[2] Dokładniej: doświadczenia czegoś jednostkowego i realnego.

wień może się skonkretyzować jedynie jako cecha czegoś, związana z rozciągłym podłożem, trój- lub dwuwymiarowym, lecz nigdy jednowymiarowym. Podobnie, przybierając przy spostrzeganiu określonej pomarańczy postawę ejdetyczną dostrzegamy, iż barwa pomarańczowa zajmuje w skali barw pośrednie miejsce między czerwoną a żółtą. Tego rodzaju stwierdzenia są podyktowane samą naturą tego, co ujmujemy, są oczywiste, nie wymagające dalszego uzasadnienia, a tym bardziej niezależne od jakichkolwiek jednostkowych wyników spostrzeżeniowych. Fenomenologowie nie negują zachodzenia genetycznej zależności doświadczenia ejdetycznego od spostrzeżenia; jest tak, że zaistnienie *Wesenschau* poprzedzane bywa przez zaistnienie takiego czy innego spostrzeżenia. Stąd nawet spostrzeżenie w pewien sposób wyznacza zakres doświadczeniu ejdetycznemu (np. ślepy nie może ująć ejdetycznie czerwieni). Nie zachodzi natomiast zależność epistemologiczna: spostrzeżenie w żaden sposób nie uzasadnia doświadczenia ejdetycznego, które jest na nim nadbudowane. Stanowi tylko okazję. Spostrzeżenie może być nawet błędne, złudne — mimo to doświadczenie ejdetyczne, o ile zajdzie, jest prawdziwe. Nie można też wyniku *Wesenschau* zrelatywizować do takiej czy innej struktury naszych narządów poznawczych. Przypuśćmy bowiem nawet, że jakości zmysłowe (barwy, dźwięki) faktycznie nie przysługują przedmiotom materialnym, są następstwem budowy receptorów zmysłowych (oka, ucha) znajdujących się w naszym ciele, subiektywnym odpowiednikiem reakcji chemicznych, zachodzących w tych receptorach. Niemniej jednak, o ile tylko dojdzie do ujęcia przez intelekt barwy jako takiej, czerwieni jako takiej, to rezultat tego ujęcia pozostaje w mocy. W doświadczeniu bowiem ejdetycznym nie stwierdza się faktycznie istnienia barwy wzgl. przedmiotów barwnych, lecz ustala pewne konieczne, idealne związki, będące oczywistym następstwem natury tego, co jest w nim dane, ufundowane w tej naturze. Z ujęcia ejdetycznego barwy nie wynika, że barwa istnieje, ale jedynie, że np. konkretyzacja barwy jest możliwa tylko przy spełnieniu ustalonych apriorycznie warunków.

Zestawmy spostrzeżenie i doświadczenie ejdetyczne. Co mają wspólnego? Oba są bezpośrednim poznaniem, doświadczeniem, gdyż w obu przedmiot poznania jest nam dany naocznie i wprost, bez pośrednictwa reprezentantów, bez — używając terminu scholastycznego — *medium quod*. Różnice są poważne. Wymienię tutaj trzy. Pierwsza — co do przedmiotu. Spostrzeżenia dotyczą przedmiotów realnych, doświadczenie „aprioryczne" odnosi się do sfery idealnej. Następnie: składnikiem aktu spostrzegawczego jest przekonanie

o istnieniu realnym przedmiotu spostrzeganego, czego nie ma przy *Wesenschau*. Wreszcie wartość spostrzeżenia jest — epistemologicznie — zależna od poprzednich i następnych spostrzeżeń. W przypadku doświadczenia ejdetycznego taka zależność nie występuje.

Dzięki doświadczeniu „apriorycznemu" dochodzimy do rozmaitych obiektów sfery idealnej, takich jak idee, przedmioty idealne, jakości idealne, wartości. Poglądy fenomenologów w sprawie ich klasyfikacji i struktury nie są jednakowe. Wszyscy natomiast uważają, że przyjęcie zarówno doświadczenia idei jak i sfery idealnej jest jak najbardziej niezbędne: nie tylko jako pewien poznawczy fakt, lecz i dlatego, że jedynie w ten sposób można filozoficznie ugruntować logikę i matematykę (które, zdaniem fenomenologów, mówią o przedmiotach idealnych) oraz wyjaśnić istnienie wiedzy ogólnej i koniecznej. Gdyby bowiem jedynym bezpośrednim poznaniem było spostrzeżenie, wówczas możliwe byłyby tylko sądy szczegółowe oraz mniej lub bardziej prawdopodobne przypuszczenia. Ustalając oczywiste, powszechnie ważne związki konieczne, doświadczenie ejdetyczne, *Wesenschau*, dostarcza podstaw ontologiom rozmaitych typów przedmiotów, a pośrednio całej ludzkiej wiedzy.

Trzecim — obok podkreślenia wagi i rozwinięcia techniki opisu fenomenologicznego oraz rozszerzenia sfery poznania bezpośredniego — ważnym novum fenomenologii jest posługiwanie się s p o s t r z e ż e n i e m i m m a n e n t n y m. Wprowadzenie tego rodzaju spostrzeżenia pozostaje w związku zarówno z poszukiwaniem poznania niepowątpiewalnego (tym razem w sferze tego, co szczegółowe!), jak i z poszukiwaniem rozwiązania sporu o istnienie świata realnego. Oto kroki prowadzące do utworzenia tego spostrzeżenia. Zachodzą pomyłki i złudzenia zarówno w spostrzeganiu zewnętrznym, jak i wewnętrznym; spostrzeżenia te są zasadniczo powątpiewalne. Potrzeba wyodrębnić z doświadczenia wewnętrznego taką sferę poznawczą, w której wykluczone są pomyłki przynajmniej co do istnienia przedmiotu spostrzeżenia. Do sfery tej dochodzi się poprzez „wzięcie w nawias" tego, co nie jest dokładnie i wprost zawarte i zagwarantowane w samym przebiegu poznania, poprzez zneutralizowanie wszelkich przekonań metafizycznych, dotyczących istnienia czegoś transcendentnego wobec aktu poznawczego wzgl. wobec związanego z nim koniecznie podmiotu. W szczególności należy wyeliminować ujęcie świadomości jako symptomu, przejawu życiowego określonego indywiduum psychofizycznego, uwikłanego w świat materialny, jako procesu psychicznego, należącego do

świata realnego [3]. Operacja ta nazywa się redukcją transcendentalną lub fenomenologiczną ἐποχή. Pozostaje sfera czystej immanencji, danej w spostrzeżeniu immanentnym. Przeżycia znajdujące się w zasięgu tego spostrzeżenia stanowią „czystą świadomość", którą Husserl nazywa czymś irrealnym. Związany z nią „czysty podmiot" jest czymś różnym od normalnego podmiotu poznającego, od osoby ludzkiej.

W oparciu o powyższe można sformułować tzw. transcendentalny — w rozumieniu Husserla — sposób postawienia i rozwiązywania zagadnienia istnienia świata realnego. Według niego należy istnienie świata realnego uzasadnić danymi spostrzeżenia immanentnego wzgl. wywieść z czystej świadomości. Zasadnicza niepowątpiewalność spostrzeżenia immanentnego zabezpiecza pewność wyników tego postępowania.

Ingarden w pewnym miejscu pisze, że fenomenologowie respektują zasadę *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [4], tylko że uważają za konieczne przyjęcie wszystkiego tego, czego negacja stawia nas w sprzeczności z tym, co dane w doświadczeniu (istnieje znacznie więcej rodzajów doświadczenia, niż sądzą skrajni empiryści, nastawieni fizykalistycznie lub psychologistycznie). Jest to zasadniczo słuszne. Sądzę jednak, że znacznie lepiej faktyczny sposób postępowania fenomenologów charakteryzuje inna zasada: *entium varietates non sunt diminuendae praeter necessitatem* [5], praktykowana zresztą przez wielu scholastyków, Nicolai Hartmanna i w ogóle badaczy nastawionych obiektywistycznie. Fenomenologowie — można powiedzieć — ze szczególną przyjemnością odróżniają rozmaitego rodzaju przedmioty i — odpowiednio — rozmaitego rodzaju intuicje. Trzeba jednak stwierdzić, iż są mistrzami rozróżnień, subtelnych dystynkcji [6].

---

[3] Eliminacje te czyni się nie z powodu istnienia dostatecznych pozytywnych racji wątpienia w realność świata zewnętrznego, lecz celem osiągnięcia sfery poznawczej bezwzględnie niepowątpiewalnej.

[4] „Nie należy mnożyć bytów ponad konieczność".

[5] „Nie należy zmniejszać różnorodności bytów bez konieczności".

[6] Może nie od rzeczy będzie podać jakiś typowy przykład. Dostarcza go artykuł R. Ingardena pt. *Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego* („Przegląd Filozoficzny" nr 36, r. 1933), według którego przedstawimy w skrócony sposób postępowanie, zmierzające do uchwycenia sposobu istnienia dzieła muzycznego. Punktem wyjścia (danymi do zbadania) są przeświadczenia przednaukowe, poddane bliższej analizie. Według nich utwór muzyczny przedstawia się jako coś, co zostało utworzone w określonym czasie, następnie istnieje niezależnie od tego, czy żyje twórca, czy je ktoś gra, słucha lub w ogóle o nim myśli; można je zapisać i może być wykonane

W ten sposób starałem się przedstawić wyjściowe założenia oraz istotne rysy metody fenomenologicznej. Powiedzenie, że ktoś postępuje w sposób fenomenologiczny, może znaczyć, iż realizuje on (przynajmniej) jeden z następujących przypadków: 1 — posługuje się głównie opisem fenomenologicznym, odwołującym się do danych naocznych (oglądowych) oraz mającym za cel pokazanie pewnego obiektu, 2 — stosuje doświadczenie ejdetyczne i na nim opiera swe ogólne twierdzenia, 3 — stosuje spostrzeżenie immanentne i aprobuje transcendentalny punkt wyjścia w sporze między realizmem a idealizmem.

REZULTATY BADAŃ FENOMENOLOGÓW

Wypadałoby teraz przedstawić wyniki badań fenomenologów. Rzecz w ramach niniejszego odczytu nie do zrealizowania. Szkoła jest liczna osobowo. Obok klasycznych tematów fenomenologicznych (jak teoria spostrzeżenia) porusza się coraz to nowe. Zachodzą rozbieżności w poszczególnych wnioskach. W szczególności można podzielić całą szkołę na kierunek idealistyczny i realistyczny czy obiektywistyczny. Poglądy samego Husslera przechodziły poważną ewolucję i należy strzec się przed pomieszaniem jego twierdzeń z różnych faz rozwoju [7].

---

lepiej lub gorzej. Wobec tego nie jest ono czymś psychicznym (przypuśćmy bowiem, że grana i słuchana jest V Symfonia Beethovena; jeśli każdy ze słuchaczy słucha tej samej symfonii i ona byłaby częścią ich psychiki, musieliby być wszyscy zrośnięci wspólnym szeregiem przeżyć jak bracia syjamscy; jeśli zaś istnieją tylko poszczególne reakcje psychiczne na pewne dźwięki, wówczas nie można mówić o istnieniu V Symfonii i o możliwości rozmaitego jej wykonania), nie jest tożsame ze swym wykonaniem (wykonań może być wiele, każde jest ściśle określone czasowo i przestrzennie, może być lepsze lub gorsze) ani z zapisem nutowym (istnieją rozmaite zapisy tego samego dzieła w wielu egzemplarzach, są też utwory nie posiadające zapisu nutowego), nie jest też przedmiotem materialnym (gdyż nie znajduje się ani w konkretnym miejscu, ani w określonym czasie; ma wprawdzie własną strukturę quasi-czasową, polegającą na określonym następstwie faz dzieła, lecz jest to czas sui generis, immanentny dziełu, który niewiele ma wspólnego z czasem, występującym w świecie realnym) czy przedmiotem idealnym (gdyż wytworzone zostało w określonym czasie). Utwór muzyczny jest zawisły od świadomości ludzkiej, wyznaczony przez jej akty, niesamoistny. Przypisać mu należy specyficzny, czysto intencjonalny sposób istnienia.

[7] Edmund Husserl (1859—1938), z wykształcenia matematyk, swój początkowy psychologizm (*Philosophie der Arithmetik*, 1891) przezwyciężył w *Logische Untersuchungen* (1900/1). Następne etapy wyznaczają prace *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) oraz *Formale und transcendentale Logik* (1929): ważne są też *Meditations Cartesiennes* (1931), pośmiertne *Erfahrung und Urteil* (1939), i wiele innych. Obszerna spuścizna piśmiennicza znajduje się w Archiwum Husserlowskim w Louvain, kierowanym przez ks. van Bredę.

Poprzestanę przeto na ogólnym poinformowaniu o niektórych ważniejszych wynikach prac prof. Romana Ingardena. Nie tylko dlatego, że jest on polskim fenomenologiem, ale przede wszystkim z tego powodu, że jest chyba najwybitniejszym z obecnie żyjących fenomenologów i należy do czołówki współczesnych oryginalnych myślicieli filozoficznych. Omówię pokrótce jego koncepcję filozofii, klasyfikację przedmiotów (z uwagi na ich sposób istnienia) oraz główny wynik *Sporu o istnienie świata*. Inne rezultaty prac Ingardena muszę pominąć [8].

Filozofia i nauki szczegółowe (tzn. przyrodnicze, humanistyczne, oraz matematyczno-logiczne) stanowią dwie zasadniczo odmienne dziedziny poznawcze o różnych metodach. Trzonem filozofii są dwie dyscypliny: ontologia i metafizyka. Ontologia opiera się na doświadczeniu ejdetycznym i poprzez analizę zawartości idei ustala czyste możliwości i związki konieczne między jakościami idealnymi. Ontologia nie może nic twierdzić pozytywnie o faktycznym istnieniu wzgl. zachodzeniu czegokolwiek. Natomiast przygotowuje aparaturę pojęciową, liczącą się z różnymi możliwościami. Ustalone przez nią związki konieczne odnoszą się pośrednio i do przedmiotów realnych, gdyż te ostatnie stanowią konkretyzację jakiejś idei. Metafizyka natomiast interesuje się faktycznym istnieniem wszystkiego oraz faktyczną istotą tego, co istnieje. Metafizyka liczyć się musi jednak z ontologią, która wyklucza pewne realizacje (czy obiektywizacje) jako niemożliwe. Ingarden nie przesądza, czy metafizyka będzie się posługiwała własnym, specyficznym doświadczeniem, czy też będzie się opierała na wynikach nauk szczegółowych w ustalaniu istnienia i istoty tego, co istnieje. Obok ontologii i metafizyki przyjąć należy jeszcze jedną naukę filozoficzną, mianowicie teorię poznania. Może ona stać się nauką całkowicie niezależną od innych nauk, a jej ostatecznym celem jest ocena wartości poznawczej faktycznie uzyskiwanych rezultatów poznawczych. Większość ogłoszonych przez Ingardena rozważań ma charakter ontologiczny, chociaż często dotyczy i zagadnień teoriopoznawczych.

W każdym przedmiocie wyróżnia Ingarden pewien zespół jakości, czyli materię, następnie formę i sposób istnienia [9]. Chociaż

[8] Do ważniejszych dzieł Ingardena należą: *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie* (1921), *Essentiale Fragen* (1925) oraz *Spór o istnienie świata*, dotychczas dwa tomy (1947 i 1948).

[9] Przypomina to tomistyczne rozróżnienie w bycie materii, formy i istnienia. Jednakże hylemorfizm Ingardena ma zupełnie inny sens niż hylemorfizm Arystotelesa.

sposób istnienia określonego przedmiotu (nie ma istnienia w ogóle, tylko zawsze istnienie czegoś) dany nam jest jako coś pierwotnego, niemniej jednak intelekt potrafi w nim dostrzec i wyróżnić pewne momenty bytowe, poprzez które może następnie określić poszczególne typy sposobów istnienia. Wyróżnienie momentów bytowych może nastąpić jedynie fenomenologicznie. Należą do nich (przykładowo) samoistność, samodzielność, pierwotność, aktualność etc. Rozmaite niesprzeczne kombinacje tych momentów wyznaczają rozmaite możliwe (w sensie ontologicznym) sposoby istnienia. Ingarden wyodrębnia wśród nich cztery zasadnicze grupy, cztery odmienne dziedziny bytowe. Stanowią je: byt absolutny, ponadczasowy; byt idealny, pozaczasowy; byt realny, czasowy (który ma najwięcej odmian i przechodzi przez trzy fazy: przyszłość, teraźniejszość, przeszłość); byt czysto intencjonalny.

Ta metoda określania sposobu istnienia za pomocą momentów bytowych zastosowana została w *Sporze o istnienie świata*. Dzieło to zawiera bogactwo ważnych analiz i oryginalnych wniosków. Chociaż projektowane jest na wiele tomów, już po dwóch ogłoszonych jego główny wynik jest widoczny. Autor wychodzi z transcendentalnego (w rozumieniu Husserla) sposobu sformułowania zagadnienia istnienia świata realnego, o którym już wyżej wspominaliśmy. Badania ontologiczne mogły wykazać bądź istnienie kilku możliwych rozwiązań, bądź jednego, bądź żadnego. Otóż okazało się, iż wszelkie ewentualne rozwiązania prowadzą do sprzeczności, są niemożliwe. Wobec tego należy uznać transcendentalny punkt wyjścia — tak często w czasach nowożytnych praktykowany — za błędny i nietrafny. Konkluzja niezwykle doniosła, tym bardziej że wyszła spod pióra ucznia Husserla, którego transcendentalna metoda doprowadziła ostatecznie do idealizmu [10].

ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że na zakończenie należałoby tutaj powiedzieć coś na temat: fenomenologia a neotomizm. Nie chcę jednak, by cel takiego zestawienia rozumieć płytko i niewłaściwie; dlatego — myślę — pożyteczne będą przedtem pewne wyjaśnienia. Nie chodzi w tym zestawieniu o wydawanie jakiejś cenzurki ideologicznej, nic by to nie miało wspólnego z naukowym traktowaniem filozofii.

---

[10] U samego Husserla filozofia pokrywała się z fenomenologią, która faktycznie stała się ejdetyczną nauką o czystych przeżyciach, czyli która wychodziła jedynie z doświadczenia ejdetycznego, nadbudowanego na aktach spostrzeżenia immanentnego.

Mogę bowiem stwierdzić, że od swoich mistrzów w naukowym myśleniu nauczyłem się — ja i moi koledzy i współtowarzysze pracy naukowej — widzieć w tomizmie filozofię konsekwentnego i uniwersalnego realizmu, filozofię, która stara się oddać sprawiedliwość temu, co jest, która buduje na tym, co w doświadczalnym kontakcie z rzeczywistością jest dane. Przysłowiowe 24 tezy tomistyczne są wynikiem tej postawy, a nie punktem wyjścia czy — jak niektórzy skłonni są mniemać — normą. I jedynie — sądzę — tak pojęty tomizm można zestawiać z fenomenologią, skoro nie chodzi nam o historię, lecz o wartość systemów i postaw filozoficznych. Zaznaczam, że mówię o tomizmie, a nie o wszystkich tomistach.

I znów konieczność ograniczenia się. Byłoby wprost nieuczciwością tak trudne i ważkie zagadnienia jak istnienie doświadczenia ejdetycznego, istnienie idei, przedmiotów idealnych i czysto intencjonalnych załatwić paroma powierzchownymi ogólnikami. Zatrzymam się więc tylko przy zagadnieniu koncepcji poznania, opisu fenomenologicznego oraz spostrzeżenia immanentnego.

Istnieje wyraźne pokrewieństwo między tomizmem a fenomenologią w akcentowaniu doniosłości bezpośredniej intuitywnej styczności poznawczej z przedmiotem. Szczególnie silnie występuje to w tzw. tomizmie egzystencjalnym, np. u Gilsona, który przeciwstawia poznanie *(connaissance)* myśleniu *(pensée)* jako czemuś wtórnemu. Można wskazywać i na inne znaczne podobieństwa. Różnica zachodzi w technice postępowania. Fenomenologowie zatrzymują się znacznie dłużej przy opisie fenomenologicznym, podczas gdy tomiści — zapewne w trosce o racjonalność, intersubiektywność — skłonni są przechodzić od razu do ujęcia pojęciowego, znacznie bardziej ceniąc jednak dowód niż widzenie. Uznając, że eliminacja dowodów w wielu wypadkach poszła u fenomenologów za daleko, trzeba przyznać, że oddali oni poważne usługi filozofii, przeprowadzając drobiazgowo nieraz wiele analiz oraz kształcąc technikę fenomenologicznego opisu. Co jednak ostro oddziela fenomenologów od tomistów, to niechęć tych ostatnich do nienaturalnych konstrukcji poznawczych oraz do wyjścia poza sferę bytu realnego. Taką zaś nienaturalną, sztuczną konstrukcją jest spostrzeżenie immanentne. Można pokazać, czego tutaj ze zrozumiałych powodów uczynić nie mogę, iż odgraniczyć się można od błędu na bardziej naturalnej drodze, nie odgradzając się przy tym od świata realnego. Zresztą sam Ingardenowy *Spór o istnienie świata* wykazał, że spostrzeżenie immanentne i związana z nim transcendentalna metoda rozstrzygania sporu między realizmem a idealizmem są zabiegami niecelowymi. Natomiast pomijając ów fenomenologiczny nawias neutralizacji, ową ἐποχή możemy w tomizmie wprost korzystać

z poszczególnych analiz, występujących w pracach fenomenologów. Na przykład metoda określania sposobu istnienia poprzez momenty bytowe okaże się w metafizyce (tomistycznej) na pewno bardzo przydatna. Oczywiście takie korzystanie musi być poprzedzone żmudnym przyswojeniem sobie aparatury pojęciowej fenomenologów [11].

Ale to już tak w życiu bywa: skoro tylko człowiek nie chce zamknąć się w sobie i wychodzi z własnego domu — choćby jedynie dla przewietrzenia się — musi się zetknąć z drugimi i zrozumieć obcy język: język innego człowieka, innego środowiska, innego narodu, także innej szkoły filozoficznej.

Antoni Stępień

Seminarium dyskusyjne

Dyskusję po odczycie o fenomenologii prowadził sam prelegent. Poświęcona ona była głównie bliższym wyjaśnieniom koncepcji fenomenologów; szczególnie chodziło o spostrzeżenie immanentne, doświadczenie ejdetyczne, przedmioty idealne oraz czysto intencjonalne. Zwrócono uwagę na sztuczność metody transcendentalnej, która najpierw odrywa nas nie tylko od realnego świata zewnętrznego, lecz i od nas samych jako podmiotów psychofizycznych, a następnie usiłuje z „czystej świadomości" wywieść w jakiś sposób istnienie rzeczywistości. Zresztą „Spór" pokazał niewłaściwość tej metody. Uderza on w idealizmy pewnego typu, nie trafia natomiast w realizm pośredni (który może być obalony na innej drodze). W związku z fenomenologiczną filozofią matematyki postawiono następujące pytania: w jaki sposób istnieje zbiór pusty?; czy np. w wyrażeniu „2+2=4" obie cyfry „2" oznaczają tę samą liczbę [ale wówczas jaki sens intuicyjny ma operacja dodawania, w wyrażeniu, mówiącym, iż określony przedmiot idealny (wzgl. klasa tych przedmiotów) dodany do siebie samego daje w sumie inny przedmiot

[11] Informacje o fenomenologii można czerpać m. in. z następujących pozycji: R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów* (Przegl. Filoz. 22, 1919), *Max Scheler* (tamże, 1928), *Główne linie rozwoju poglądów filozoficznych Edmunda Husserla* (tamże, 1939); E. Fink, *Die Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Krisis* („Kantstudien", 1923); M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, 1943; także Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la perception*, 1945. Oryginalne prace fenomenologów były drukowane przeważnie w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" (w latach 1913—1930). W Ameryce wychodzi od r. 1940 „Philosophy and Phenomenological Research".

idealny (wzgl. inną klasę przedmiotów idealnych)] czy dwie różne (lecz wówczas czym się różni pierwsza liczba 2 od drugiej liczby 2)? W odpowiedzi na pytanie o stosunek między intuicją Husserla a Bergsona prelegent wskazał na zasadnicze między nimi różnice i na irracjonalny a nawet antyracjonalny charakter koncepcji intuicji u Bergsona. Ostro przeciwstawił się poglądowi wypowiadanemu u nas np. przez L. Chwistka, K. Ajdukiewicza i T. Kotarbińskiego, że fenomenologia to właściwie nic innego jak tylko wżywanie się w intuicje znaczeniowe języka potocznego. Gdy zastanawiamy się np. nad tym, czym jest barwa, lub stwierdzamy, że „czerwone nie jest zielonym", to wcale nie mamy do czynienia z terminami i ich znaczeniem, lecz dana nam jest sama barwa i dostrzegamy fenomenalnie różnicę między czerwienią a zielenią. Język jest czymś wtórnym i zależnym od tego, co jest mi naocznie dane. Jest dalszym problemem, czy ten fakt zmusza nas do przyjęcia istnienia przedmiotów idealnych lub idei, czy też należy przyjąć inne wyjaśnienie, np. arystotelesowską teorię abstrakcji. Zaznaczono tendencję tomizmu do stanowiska pośredniego w sprawie uniwersaliów.

A. S.

LEON KOJ

NEOPOZYTYWIZM

Celem uniknięcia wszelkich nieporozumień chciałbym na wstępie zaznaczyć, że wygłaszam mój referat z pozycji sympatyka i częściowego zwolennika neopozytywizmu.

W referacie omówię zasadnicze tezy neopozytywizmu uwypuklające jego stosunek do tradycyjnej filozofii. Pominę wszelkie inne, choć może również ważne zagadnienia uważając, że zainteresowany słuchacz wydedukuje je z przedstawionych zasad.

Historię neopozytywizmu można podzielić na dwa okresy: pierwszy trwał od roku 1922, w którym Moritz Schlick objął katedrę filozofii w Wiedniu, do roku 1937, a może nawet 1940; drugi — od roku 1940 do chwili obecnej. Oba okresy znacznie się różnią i dlatego będę mówił o każdym z nich z osobna.

Pierwszy okres, okres Koła Wiedeńskiego, był czasem budowania doktryny, czasem bardzo bojowych ataków na filozofię. Drugi jest okresem pogłębiania doktryny i nawet pewnego wycofywania się z poprzednich pozycji.

OKRES PIERWSZY

1. Kto należał do Koła Wiedeńskiego, kto był neopozytywistą już w pierwszym okresie? Założycielem Koła był Schlick; należał do niego Carnap (który później objął kierownictwo Koła), dalej Frank, Neurath i szereg innych. Wspólną ich cechą jest przejście od nauk szczegółowych do filozofii, co oczywiście później wpłynęło na ich poglądy filozoficzne. Największy rozwój Koła datuje się od 1928 roku, kiedy Carnap wydał swoją książkę: *Logische Aufbau der Welt*. Od 1930 r. zaczyna wychodzić organ Koła *Erkenntnis*. Od 1934 r. Koło organizuje zjazdy filozoficzne, pierwszy w Pradze. Zmierzch Koła zaczyna się dosyć prędko. W 1935 r. wychodzą prace: Tarskiego *O pojęciu prawdy w językach nauk dedukcyjnych* i Poppera *Logische Forschung*. Obie te prace wpłynęły znacznie na zmodyfikowanie stanowiska Koła, czyli od strony doktrynalnej. Koło

zaczęło się zbliżać do swojego końca. W 1936 r. ginie Schlick zamordowany przez umysłowo chorego studenta. W tym mniej więcej czasie, ze względu na radykalne poglądy społeczne, zostają wydaleni z Austrii inni członkowie Koła. Środowisko zostało w ten sposób rozbite. W 1938 r. reszta członków Koła musi uchodzić z Pragi, gdyż Hitler zajmuje Czechosłowację. Definitywnie Koło przestaje istnieć w 1940 r., gdy przestaje wychodzić *Erkenntnis*, które początkowo wydawane w Niemczech, z chwilą objęcia rządów przez Hitlera przeniesione do Holandii, zostaje w czasie ataku na ten kraj zlikwidowane.

2. Jaka była doktryna Koła? Jej punktem wyjścia było przekonanie, że wypowiedzi filozoficzne, a w szczególności metafizyczne są nienaukowe. Schlick tak dowodzi tej tezy: Jakżeż mogą być naukowymi wypowiedzi filozofii, w której nie ma ciągłości rozwoju; jeden mówi tak, a drugi wręcz odwrotnie, toczy się wojna wszystkich przeciwko wszystkim. Ten punkt wyjścia wyznaczył rozwój Koła Wiedeńskiego, które zajmowało się przede wszystkim zagadnieniem odróżnienia nienaukowych wypowiedzi filozoficznych od zdań naukowych. Podstawą podziału stała się słynna zasada weryfikacji, która zresztą, zależnie od nadanej jej postaci, nosi różne nazwy. Dla uproszczenia terminologii będziemy się posługiwali jedynie terminem „weryfikacja". Najogólniej można ją tak scharakteryzować: wszelkie poznanie wywodzi się z doświadczenia. Jest to teza uznana również przez szereg innych kierunków filozoficznych m. in. przez tomizm. Jak rozumieli neopozytywiści tę tezę tak ogólnie określoną? Jeśli mamy jakieś doświadczenie, to dla zakomunikowania go innym ludziom trzeba wyrazić je przy pomocy zdania. Zdania informujące o doświadczeniu nazywają neopozytywiści zdaniami sprawozdawczymi, protokolarnymi. Wszelkie inne poznanie ujęte jest w zdaniach niesprawozdawczych. Po tych wyjaśnieniach zasada weryfikacji wygląda następująco: zdania niesprawozdawcze sprowadzają się w jakiś sposób do zdań sprawozdawczych. Wszelkie zaś wypowiedzi nie będące zdaniami sprawozdawczymi i nie dające się do nich sprowadzić są wypowiedziami pozbawionymi sensu poznawczego.

Odróżnienie zdania sprawozdawczego od zdania niesprawozdawczego i sposobu sprowadzania jednego do drugiego wyznaczy dalszy tok wywodów. Najpierw będziemy mówili o zdaniach sprawozdawczych.

3. Według Schlicka zdania sprawozdawcze powinny być pewne i pozbawione wszelkiej interpretacji. Zdania sprawozdawcze powin-

ny ujmować czyste doświadczenie. Warunki te spełniają zdania, które mówią o naszych wrażeniach, np. zdania (jeśli to są zdania): „tu teraz czerwono", „tu teraz jasno". O tak skonstruowanych zdaniach sprawozdawczych mówimy, że są sformułowane w języku fenomenalistycznym. Na tym rozwój Koła nie stanął, bo okazało się, że zdania fizyki i innych nauk nie są sformułowane w języku fenomenalistycznym. Fizyk powie „to jest elektron", „to jest ciężkie", nie powie zaś „tu teraz ciężko". Powstała tedy trudność. Wszelkie zdania naukowe mają się sprowadzać do zdań protokolarnych. Jednak zdania protokolarne są sformułowane w innym języku niż zdania niesprawozdawcze występujące w licznych naukach. Jak wobec tego sprowadzić zdania niesprawozdawcze do zdań sprawozdawczych? Jest to niemożliwe, bo nie da się przetłumaczyć zdania jednego języka na zdania drugiego języka. W związku z tym Carnap, który początkowo podzielał pogląd Schlicka, wysunął tezę, że zdań sprawozdawczych nie należy formułować w języku fenomenalistycznym, ale w języku, w którym nie mówi się o wrażeniach, lecz o rzeczach. Język ten nazwano językiem fizykalnym. Były także inne racje, dla których porzucono pierwszą koncepcję. Spostrzeżono bowiem, że zdania sprawozdawcze języka fenomenalistycznego nie są sprawdzalne przez wiele osób, a tylko przez jedną osobę, tę, która doznaje danych wrażeń. Innymi słowy, zdania sprawozdawcze w języku fenomenalistycznym nie są sprawdzalne intersubiektywnie. Zaś zdania naukowe muszą być sprawdzalne intersubiektywnie, tak iż trzeba było wykluczyć zdania protokolarne języka fenomenalistycznego spośród zdań wchodzących w skład nauki. Wreszcie ostatnia racja, która pozwoliła Carnapowi porzucić zdania sprawozdawcze formułowane w języku fenomenalistycznym. Schlick sądził, że zdania sprawozdawcze muszą być absolutnie pewne. Okazało się jednak, że wypowiedzi o wrażeniach nie są absolutnie pewne. Podobnie jak zdania o rzeczach — mogą być fałszywe. Tak więc z punktu widzenia pewności jest rzeczą obojętną, czy przyjmiemy zdania protokolarne w języku fenomenalistycznym, czy w języku fizykalnym.

Zwróćmy jeszcze uwagę na twierdzenie Schlicka: zdania protokolarne muszą mówić tylko i wyłącznie o doświadczeniu, nie mogą zawierać żadnej interpretacji. Tezę tę utrzymał Carnap i na zarzuty posądzające go o przyjmowanie istnienia realnych przedmiotów przy wygłaszaniu zdań protokolarnych w języku fizykalnym, posądzające go o interpretowanie doświadczenia, odpowiedział, że fizykalna postać zdań protokolarnych jest tylko kwestią wygody językowej. Gdy Carnap wygłasza zdanie „to jest stół", nie obchodzi go, czy stół realnie istnieje, czy jest on tylko zbiorem danych

zmysłowych. Tym problemem się nie zajmuje, bo jest to zagadnienie filozoficzne, czyli pseudozagadnienie.

4. Po tym krótkim przeglądzie dotyczącym zdań protokolarnych przejdziemy do omawiania sposobu sprowadzania zdań niesprawozdawczych do zdań sprawozdawczych. Oto pierwsza koncepcja. Zdanie niesprawozdawcze musi się w ten sposób sprowadzać do zdań sprawozdawczych: zbiór zdań sprawozdawczych wynika z danego zdania niesprawozdawczego i odwrotnie — to zdanie niesprawozdawcze wynika ze zbioru zdań sprawozdawczych. Przyjmijmy, że *p* jest zdaniem niesprawozdawczym, *s* jest zbiorem zdań sprawozdawczych. Wypowiedź *p* o charakterze zdania niesprawozdawczego wywodzi się z doświadczenia i jest tym samym sensownym zdaniem tylko wtedy, gdy z *p* wynika *s* i odwrotnie. Ta pierwsza koncepcja została zarzucona. Albowiem zdania ogólne, np. prawa naukowe według tak rozumianej zasady weryfikacji nie mogą być uznanemi za sensowne zdania. Dlaczego? Otóż żadne prawo ogólne nauk przyrodniczych nie wynika logicznie ze zdań sprawozdawczych, choćby ich było bardzo wiele. Prawo ogólne dotyczy bowiem nieskończonej ilości przedmiotów pewnego typu, zaś zdań sprawozdawczych zawsze będzie tylko skończona ilość.

Po tej krytyce wprowadzono pewną modyfikację zasady weryfikacji. Wg nowej zasady wypowiedź o postaci zdania jest sensownym zdaniem, gdy jest zdaniem sprawozdawczym lub wynikają z niej logiczne zdania sprawozdawcze. Tak rozumiana zasada weryfikacji odstępuje od rygorystycznie pojętego empiryzmu. Mimo to osłabienie pierwotnej postaci, zasada sprowadzania zdań niesprawozdawczych do zdań sprawozdawczych posiada nadal pewne wady. Albowiem wyklucza ona z nauki zdania typu „istnieje planeta, na której żyją ludzie". Z tego zdania nie wynika bowiem logicznie żadne zdanie sprawozdawcze, a w szczególności zdanie: „na ziemi żyją ludzie". Sformułowano tedy trzecią modyfikację zasady weryfikacji. Według niej wypowiedź o charakterze zdania jest zdaniem sensownym, gdy jest zdaniem sprawozdawczym lub wynikają z niej logicznie zdania sprawozdawcze, lub ona wynika logicznie ze zdań sprawozdawczych. Ta formuła nie posiada wad poprzednich postaci zasady weryfikacji. Nie jest ona wszakże wolna od wszelkich wad. Tych ostatnich nie będziemy tu jednak wyliczali nie chcąc zbyt komplikować rozważań.

Wszystkie trzy teorie mają jedną cechę wspólną. Wszystkie bowiem przez sprowadzenie zdań niesprawozdawczych do zdań sprawozdawczych rozumieją stosunek logicznego wynikania zachodzący

między tymi zdaniami. Tym samym sprowadzenie wszelkiej wiedzy do wiedzy doświadczalnej polega według zreferowanych teorii — na logicznym wynikaniu.

Wszystkie omówione teorie potykały się o jedną trudność. Gdy udało się wyeliminować z nauk wszystkie pseudozdania, jednocześnie wykluczono z nauk autentyczne zdania. Gdy zaś udało się włączyć do nauk wszystkie autentyczne i poznawczo wartościowe zdania, to jednocześnie włączano do nauk także pseudozdania.

5. Na tym krótkim przeglądzie sposobów sprowadzania zdań niesprawozdawczych do zdań sprawozdawczych poprzestaniemy i przejdziemy do innego tematu, który ściśle łączy się ze sprowadzaniem wiedzy nie bezpośrednio doświadczalnej do wiedzy bezpośrednio doświadczalnej, a mianowicie do kwestii definiowania terminów, które występują w zdaniach niesprawozdawczych. W tej sprawie zaproponowano zasadniczo dwa rozwiązania. Pierwsze mówi, że terminy zdań niesprawozdawczych dadzą się w pełni zdefiniować przy pomocy terminów występujących w zdaniach sprawozdawczych. Tę teorię musiano jednak porzucić, bo okazało się, że nie wszystkie terminy zdań niesprawozdawczych dadzą się zdefiniować w opisany sposób. W ten sposób nie dadzą się zdefiniować tzw. terminy dyspozycyjne, np. „rozpuszczalny".

Druga propozycja mówi, że terminy zdań niesprawozdawczych dadzą się zdefiniować lub przynajmniej zredukować do terminów zdań sprawozdawczych. Nie wchodząc bliżej w zagadnienie określenia redukcji chciałbym zwrócić uwagę, że podobnie jak w pierwszej teorii i tu znaczenie terminów zdań niesprawozdawczych jest wyznaczone przez znaczenie terminów zdań sprawozdawczych. Według teorii redukcyjnej jednak związek między jednym i drugim rodzajem terminów jest o wiele luźniejszy niż według pierwszej teorii.

Język, w którym występują jedynie terminy zdań sprawozdawczych i terminy przy pomocy tych ostatnich zdefiniowane, został nazwany językiem fizykalnym. Język, w którym występują ponadto terminy dyspozycyjne, jedynie redukowalne do terminów zdań sprawozdawczych, zowie się językiem fizykalistycznym.

6. Gdybyśmy abstrahowali od wad zasady weryfikacji, moglibyśmy słusznie zastosować ją do wszystkich zdań nauk przyrodniczych i humanistycznych. W żaden jednak sposób nie uda się jej zastosować do zdań matematyki i logiki. Czyżby to były pseudozdania lub reguły przekształcania zdań? Jedno i drugie rozwiązanie było niewygodne. Wobec tego uznano, że wypowiedzi matema-

tyki i logiki są zdaniami i mogą być prawdziwe jedynie na mocy umów wyznaczających znaczenie terminów. W ten sposób zdania matematyki stają się niezależne od doświadczenia, ale też nic o nim nie mówią. Inaczej mówiąc, uznano, że zdania matematyki i logiki są zdaniami analitycznymi a priori.

Jak powiedzieliśmy, celem neopozytywizmu był podział wypowiedzi na zdania i nienaukowe pseudozdania. Podział ten możemy obecnie przedstawić: zdaniami są zdania analityczne, zdania sprawozdawcze i zdania, które dają się zweryfikować. Wszelkie inne zdania gramatyczne nie są zdaniami w sensie poznawczym. W szczególności nie są zdaniami wypowiedzi mówiące o rzeczach, ale niezależnie od doświadczenia, czyli nie dające się zweryfikować. Innymi słowy, nie są zdaniami rzekome zdania syntetyczne a priori. Ostrze antyfilozoficzne tego odróżnienia polega na tym, że wypowiedzi filozoficzne zaliczono do tzw. zdań syntetycznych a priori, czyli po prostu do tworów pozbawionych znaczenia, a posiadających jedynie zewnętrzne, gramatyczne cechy autentycznych zdań. Wypowiedzi filozoficzne zaliczono do zdań syntetycznych a priori, ponieważ nigdy nie przeprowadzono rzetelnej ich weryfikacji a także ponieważ zbadano szereg wypowiedzi filozoficznych, które okazały się tworami bezsensownymi. Generalnego dowodu bezsensowności wypowiedzi filozoficznych nie przeprowadzono uważając, że dostatecznie dużo racji przytoczono na rzecz stanowiska neopozytywistycznego. Tym zaś, którzy nie dowierzają racjom neopozytywistycznym, radzi się, by sami w sposób rzetelny spróbowali zweryfikować wypowiedzi filozoficzne.

7. Chciałbym teraz zwrócić uwagę na pewne konsekwencje płynące z przedstawionych zasad dla poszczególnych nauk filozoficznych. Najpierw jednak o konsekwencjach płynących dla filozofii jako całości.

Neopozytywizm nie potępia filozofii jako całości, nie odmawia jej wszelkiej wartości, ale tylko wartości poznawczej. Przyznaje filozofii wartość psychologiczną, kulturotwórczą. Ujawnia ona bowiem postawy życiowe piszących filozofów (tzw. *Lebensgefühle*). Filozofia potrafi „zarazić" taką czy inną postawą życiową. Są to funkcje wcale niebagatelne.

Neopozytywizm rezygnuje z budowy światopoglądu, gdyż światopogląd z konieczności musi zawierać wypowiedzi pozbawione sensu. Neopozytywizm chce dać zamiast światopoglądu zdolność do krytycznego myślenia w każdej konkretnej sprawie.

Dla metafizyki poglądy neopozytywistów są zabójcze. Metafizyki nieindukcyjne uważa bowiem za zbiór wypowiedzi bez sensu po-

znawczego. Metafizyki indukcyjne neopozytywizm uważa wprawdzie za zbiory sensownych poznawczo zdań, jednocześnie jednak twierdzi, że zdania te są tak mało pewne, tak bardzo hipotetyczne, iż nie przedstawiają większej wartości.

Etyka w poglądach neopozytywistów pierwszego okresu również przestaje być nauką i przestaje być zbiorem sensownych zdań. Albowiem z norm etycznych nie da się w żaden sposób wydedukować zdań sprawozdawczych, ani ze zdań sprawozdawczych nie da się wydedukować norm etyki. Po prostu normy etyki nie dają się zweryfikować i dlatego są tworami pozbawionymi sensu poznawczego, jakkolwiek mogą posiadać spore ładunki emocjonalne.

Odmiana neopozytywizmu lansująca języki fizykalny i fizykalistyczny nie jest również obojętna w stosunku do tradycyjnej psychologii, której zdaniami wyjściowymi niekiedy są zdania o tzw. danych wewnętrznych. Wspomniana odmiana neopozytywizmu będzie wolała psychologię, której zdaniami wyjściowymi będą zdania mówiące wyłącznie o zachowaniu się przedmiotów (w tym przypadku ludzi), czyli zdania sformułowane w języku fizykalnym lub fizykalistycznym. Krótko mówiąc, faworyzowany będzie w psychologii behavioryzm.

Jak z tego przeglądu widać, z tradycyjnej filozofii nie pozostaje wiele. Pozostaje jedynie tzw. filozofia nauki, tj. upraszczając rzecz, metodologia nauk i badanie języków poszczególnych nauk.

8. Aby jeszcze lepiej oświetlić neopozytywizm, porównamy go z innymi systemami, przy czym bliżej zbadamy stosunek zachodzący między neopozytywizmem a tomizmem, co może słuchaczy bardziej zainteresuje.

Najpierw porównamy neopozytywizm z filozofią Hume'a. Teoria Hume'a jest wyraźnie psychologistyczna. Hume bowiem wyprowadza idee złożone z wrażeń przy pomocy kojarzenia, czyli czynności, którą badają psychologowie. Ponadto u Hume'a wiedza mieści się w ideach, gdy neopozytywiści umieszczają ją w zdaniach. Wreszcie Hume nie twierdzi, że wypowiedzi metafizyczne nie posiadają sensu. Co najwyżej sądzi, że wypowiedzi metafizyczne są zdaniami fałszywymi lub nieuzasadnionymi. Zasadnicze podobieństwo teorii Hume'a do neopozytywizmu polega na empiryzmie obu filozofii.

Często twierdzi się, że neopozytywizm to filozofia Berkeley'a w nowym, zamaskowanym wydaniu. Neopozytywiści bronią się przed tym zarzutem wskazując, że twierdzenie Berkeley'a: „nie istnieją rzeczy realne a tylko wrażenia" — jest według ich teorii wypowiedzią pozbawioną sensu, bo nie da się jej zweryfikować. Oczy-

wiście neopozytywiści uznają wypowiedź: „istnieją rzeczy realne" za twór także bezsensowny.

Mill różni się od neopozytywistów swoją teorią matematyki. Według Milla zdania matematyki również wywodzą się z doświadczenia i różnią się od zwykłych zdań empirycznych jedynie większym stopniem pewności.

Nowość neopozytywizmu ujawnia się najlepiej przez zestawienie go z pozytywizmem Comte'a. Comte nie uznawał logiki i metodologii, jedynymi naukami były nauki przyrodnicze, humanistyczne (przede wszystkim socjologia) i matematyka. Inaczej w neopozytywizmie. Logika jest bardzo ceniona i nader obficie praktycznie stosowana. Maksymalne wykorzystywanie logiki w dowodzeniu własnego stanowiska w istotny sposób odróżnia neopozytywizm od wszystkich poprzednich pozytywizmów.

Widzieliśmy w neopozytywizmie elementy konwencjonalistyczne. Są one liczniejsze niż u Poincarégo. Ten ostatni sądził bowiem, że od umowy zależne są jedynie zdania ogólne, gdy neopozytywizm uważa, że również zdania sprawozdawcze są konwencjonalne.

Wreszcie przystąpimy do porównania neopozytywizmu z tomizmem. Pierwsza różnica będzie chyba polegała na odmiennym rozumieniu interpretacji. Neopozytywista powie, że nie interpretuje zdania, np. „to jest stół", gdy nie przesądza, czy stół jest zbiorem wrażeń czy też rzeczywistym przedmiotem. Tomista na to powie, że powstrzymanie się od stwierdzenia, czy stół jest przedmiotem rzeczywistym lub zbiorem wrażeń, nie jest wstrzymaniem się od interpretacji, lecz właśnie interpretacją polegającą na sztucznym usunięciu części znaczenia zdania „to jest stół". Gdy nie dokonamy tego sztucznego zabiegu na danym nam zdaniu, to będzie ono implikowało, że istnieje realny stół. Dzięki takiemu pojmowaniu interpretacji tomista może powiedzieć, że jest empirystą i jednocześnie realistą.

Tomiści nie zgodzą się także na przekładalność języka fenomenalistycznego na język fizykalny (fizykalistyczny) i odwrotnie. Nie zgodzą się nawet na przekładalność języka fenomenalistycznego na fragment języka fizykalnego (fizykalistycznego) a także na przekładalność języka fizykalnego (fizykalistycznego) na fragment języka fenomenalistycznego. Innymi słowy, tomista uzna, że trzeba przyjąć dwa języki do siebie niesprowadzalne. Jeden będzie zawierał zdania mówiące o rzeczach, a drugi będzie składał się ze zdań mówiących o wrażeniach. Wydaje się, że przyjęcie tej niesprowadzalności zabezpiecza tomistę przed monizmem.

Dla neopozytywisty każde zdanie empiryczne i ogólne jest tylko prawdopodobne. Gdyby tedy neopozytywista mógł uznać wypowie-

dzi metafizyczne za zdania, to byłyby one jedynie prawdopodobnymi hipotezami. Dla tomisty zaś niektóre zdania ogólne, a mianowicie wypowiedzi metafizyki będą zdaniami absolutnie pewnymi, nie dającymi się obalić.

Tymi uwagami kończę omawianie pierwszego okresu neopozytywizmu.

OKRES DRUGI

Przedstawiając drugi okres omówię te same problemy co w pierwszym. Uczynię to wskazując na zmiany, jakie zaszły w porównaniu z pierwszym okresem.

1. Jak się przedstawia rozwój organizacyjno-personalny neopozytywizmu w drugim okresie?

Carnap uzyskał katedrę filozofii w Chicago w r. 1937. Do USA przenieśli się także Hempel, Reichenbach i inni. Neurath przeniósł się do Anglii (obaj ostatni już nie żyją). W nowych miejscach zamieszkania członkowie Koła Wiedeńskiego spotkali rodzimych pozytywistów, np. Ayera, panią Stebbing, ale przede wszystkim zetknęli się z pragmatyzmem i zyskującą coraz więcej zwolenników angielską szkołą analityczną. Wzajemne wpływy tych trzech kierunków spowodowały, że granice zatarły się między nimi, i dzisiaj bardziej jest stosowna nazwa „logiczny empiryzm" zastosowana łącznie do wszystkich trzech kierunków.

Nowym organem neopozytywistów jest czasopismo pt. „Philosophy of Science" wydawane w USA. Drugim organem jest „International Encyclopedia of Unified Science". Neopozytywiści ponadto publikują artykuły w licznych innych czasopismach, z których kilka wymienię: „Methodos", „The Philosophical Review", „Mind".

2. Ogólna postać zasady weryfikacji (wszystko sprowadza się do doświadczenia) nie uległa zmianie. Przedyskutowano jednak lepiej niż w pierwszym okresie jej charakter. Chodziło mianowicie o to, czym jest zdanie głoszące, że wszelkie poznanie wywodzi się z doświadczenia? Czy to jest definicja, czy też twierdzenie uzyskane na podstawie dokładnej analizy nauk i poznania ludzkiego, czy wreszcie coś innego? Jeżeli zdanie to jest definicją lub dyrektywą, to jest ono arbitralnie przyjęte. Ktoś może przyjąć inną definicję lub dyrektywę i ponieważ obie definicje czy dyrektywy będą miały to samo prawo do istnienia, upadnie podstawa do dyskusji na temat, która z tych zasad jest bardziej prawdziwa. Jeśli zaś zasada weryfikacji jest twierdzeniem ogólnym uzyskanym drogą obserwacji po-

tocznych rozumowań i nie postulowanego, ale faktycznego postępowania nauk, to wówczas łatwo da się wykazać, że jest ona fałszywa. Albowiem rozumowania potoczne i faktyczne postępowanie nauk, nawet empirycznych, nie zawsze odwołuje się tylko i wyłącznie do danych doświadczenia. Ostatecznie zdaje się przeważać opinia, że zasada weryfikacji jest tzw. eksplikacją. Co to jest eksplikacja? Jest to pewne wyjaśnienie jakiejś rzeczy lub tworu językowego. W eksplikacji z jednej strony mamy opis dotychczasowego stanu rzeczy, z drugiej strony pewną modyfikację danego stanu rzeczy. Modyfikacja ta polega na opuszczeniu w opisie danego stanu rzeczy wszystkich jego nieprawidłowości i wad. Na czym polega eksplikacja w odniesieniu do zasady weryfikacji? Zasada weryfikacji nie opisuje poznania naukowego z wszystkimi jego niejasnościami, przeskokami itp. Opisuje ona poznanie naukowe takim, jakim winno ono być z punktu widzenia wymagań logiki. Dotychczas toczy się dyskusja wokół pojęcia eksplikacji i chodzi w niej o problem, w jakim stopniu wolno modyfikować opis badanego przedmiotu i jakie są zasady tej tzw. rekonstrukcji.

3. Przejdźmy teraz do zdań sprawozdawczych. Z wszystkich zmian, które zaszły w neopozytywizmie, najmniej zmian zaszło w stanowisku odnoszącym się do zdań sprawozdawczych. Warto tu zwrócić uwagę na dwa stanowiska. Jedno z nich wyraźnie podkreśla, że jest rzeczą obojętną, w którym języku formułujemy zdania sprawozdawcze — fizykalistycznym lub fenomenalistycznym. Jest to obojętne, bo oba języki są nawzajem przekładalne. Na takim stanowisku stoi Aeyer. Zupełnie inaczej sądzi Quine, który twierdzi, że nie da się sprowadzić języka fizykalistycznego do języka fenomenalistycznego.

Pewną zmianą w dotychczasowym stanowisku jest renesans języka fenomenalistycznego porzuconego w swoim czasie przez Carnapa. Do odżycia języka fenomenalistycznego przyczynił się N. Goodman w swojej bardzo dyskutowanej książce pt. *Structure of Appearence.*

4. Zasadę weryfikacji poddawano jeszcze szereg razy modyfikacjom. Kilka modyfikacji było podobnych do omówionych już postaci zasady weryfikacji. Stosunek zdań niesprawozdawczych do sprawozdawczych był w nich przedstawiony jako stosunek wynikania logicznego. Według niektórych neopozytywistów wszystkie te próby nie dały wyniku, bo dać nie mogły. W związku z tym zaproponowano nowe kryterium pozwalające odróżniać zdania od pseudo-

zdań filozoficznych. Tym kryterium miał być język, w którym dana wypowiedź jest sformułowana. Jeśli język jest empiryczny, tj. składa się z terminów logicznych, prostych orzeczników odnoszonych do rzeczy np. „czerwony" itp. i terminów dyspozycyjnych, to jego zdania są poznawczo sensowne. Wszelkie zaś wypowiedzi nie należące do języka empirycznego lub nie dające się przełożyć na jego zdania nie posiadają sensu poznawczego. Widzimy, że dla odróżnienia zdań od pseudozdań nie wymaga się dedukcyjnego sprowadzenia jednych zdań do drugich. W związku z konstrukcją języka empirycznego toczyła się żywa dyskusja. Według Quine'a, gdy konstruuje się język, wprowadza do niego zmienne [1] i wiąże się je kwantyfikatorem (kwantyfikator to wyrażenie „każdy", „pewien" itp.), to język ten wyznacza pewną ontologię, tj. trzeba przyjąć istnienie pewnych przedmiotów. Jeśli więc przyjmę zmienne typu indywidualnego, tj. takie, za które wolno podstawiać nazwy przedmiotów indywidualnych, to tym samym muszę przyjąć istnienie przedmiotów indywidualnych. Jeśli przyjmę zmienne klasowe i będę je kwantyfikował, to będę musiał przyjąć istnienie klas (klas w sensie logicznym). Jednak istnienia klas nie może przyjąć pozytywista, bo klasy nikt doświadczalnie nie doznał. Tym samym pozytywista nie powinien konstruować języka, w którym występują kwantyfikowane zmienne klasowe. Istotnie Quine postawił taki postulat, a N. Goodman starał się go we wspomnianej książce zrealizować. Carnap inaczej ustosunkował się do postulatu Quine'a. Powiedział, że nie potrzeba unikać języków posiadających kwantyfikowane zmienne klasowe. Albowiem istnienie klas, które trzeba przyjąć razem z odpowiednimi zmiennymi, nie jest tym istnieniem, o które chodzi filozofom. Filozofom chodzi o istnienie przedmiotów niezależne od naszych konstrukcji językowych. Takiego istnienia przedmiotów jednak nie przyjmujemy w związku z konstrukcją języka o zmiennych klasowych.

Powyżej przedstawiona modyfikacja zasady weryfikacji nie była ostatnią. Okazało się bowiem, że nowe kryterium nie pozwala zaliczyć zdań zawierających terminy teoretyczne (np. „elektron") do klasy zdań sensownych. Przeciwnie, kryterium to każe zaliczać zdania teoretyczne do klasy pseudozdań, gdyż nie są one przekładalne na zdania skonstruowane w języku empirycznym. Wobec tego cała fizyka teoretyczna składałaby się z napisów pozbawionych sensu poznawczego. W związku z tym Hempel zaproponował jeszcze jed-

[1] Zmienne są to znaki, za które wolno podstawiać konkretne wyrażenia: np. „x" jest zmienną liczbową, ponieważ za „x" wolno podstawiać konkretne liczby; „p" jest zmienną zdaniową, ponieważ za „p" przyjęło się podstawiać konkretne zdania.

no kryterium: konstruuje się system aksjomatyczny, tzn. przyjmuje się na początku pewne zdania uznane bez dowodu, czyli aksjomaty i z aksjomatów, na podstawie wyraźnie wyłożonych reguł, wyprowadza się inne zdania. Wyrażeniami pierwotnymi tego systemu, czyli wyrażeniami przyjętymi bez definicji są te, które występują w aksjomatach. Przy pomocy wyrażeń pierwotnych definiujemy wyrażenia wtórne. Przy pomocy pierwszych wyrażeń wtórnych definiujemy dalsze wyrażenia wtórne itd. W końcu dochodzimy do wyrażeń wtórnych, którym można nadać interpretację empiryczną. Co to jest interpretacja empiryczna? Po prostu, gdy wyrażeniom przyporządkujemy jakieś przedmioty, to mówimy, że wyrażenie posiada interpretację empiryczną. Wszystkie wypowiedzi skonstruowane w ramach systemu aksjomatycznego posiadającego taką interpretację są zdaniami poznawczo sensownymi. Wypowiedzi, które nie dadzą się skonstruować w żadnym tego typu systemie aksjomatycznym, są pseudozdaniami. Tak pojęta zasada weryfikacji (stale używam terminu „zasada weryfikacji", aby nie mnożyć terminów technicznych) jeszcze bardziej pozwala odbiegać od doświadczenia bezpośredniego niż wszystkie poprzednie jej postacie. Coraz mniej związane są teoretyczne partie nauk z bezpośrednim doświadczeniem. Oddalenie to jest tak wielkie, że w tej chwili stawia się tezę, że nie da się odróżnić sensownych zdań od wypowiedzi pozbawionych sensu poznawczego. Mówi się, że między nimi nie da się ustalić różnicy „jakościowej", lecz co najwyżej „ilościową".

Do podobnych wyników doszedł również Braithwaite, który również twierdzi, że terminów w naukach nie da się definiować idąc od terminów bezpośrednio związanych z doświadczeniem do terminów teoretycznych. Twierdzi on, że proces definiowania terminów przebiega wręcz odwrotnie. A mianowicie przyjmujemy pewne terminy teoretyczne jako terminy pierwotne, nie definiowane i przy ich pomocy określa się terminy mniej ogólne, bardziej zbliżone do doświadczenia. Najbardziej szczegółowym terminom tak zdefiniowanym nadaje się interpretację empiryczną. Ewolucja poglądów w drugim okresie najbardziej zaznaczyła się właśnie w sprawie definiowania terminów. Poglądy, które zostały tu przedstawione, są wręcz przeciwne w stosunku do teorii pierwszego okresu. Przy ocenianiu drugiego okresu trzeba jednak wziąć pod uwagę, że zreferowano poglądy najbardziej odchylające się od dotychczasowej normy.

Jaką doniosłość posiadają te zmiany? Coraz bardziej oddalamy się od empirii a tym samym coraz większą rolę zaczyna odgrywać konwencja.

Z drugiej strony widoczne jest zbliżenie do stanowiska tradycyjnego w sprawie definiowania terminów. Tradycyjna teoria **w tej**

kwestii mówiła wszakże, że określamy terminy przez odwołanie się do terminów ogólniejszych, określamy termin przez odwołanie się do sławnego *genus et differentia specifica.*

5. Na temat zdań analitycznych dyskutowano szczególnie dużo w drugim okresie. Doktryna neopozytywistów była z jednej strony atakowana przez filozofów reprezentujących tradycyjne stanowiska, z drugiej strony przez analityków angielskich, a przede wszystkim przez samych neopozytywistów, którzy stale widzieli w swojej doktrynie jakieś niedoskonałości. Zaczęto więc pytać, co to jest zdanie analityczne. Padały odpowiedzi: jest to zdanie, którego prawdziwość przyjęta jest na mocy definicji terminów występujących w zdaniu; jest to zdanie uznane za prawdziwe na mocy znaczeń wyrazów składowych zdania; jest to zdanie prawdziwe na mocy przyjętych reguł semantycznych. Z kolei powstawały dalsze pytania: co to jest definicja? co to jest reguła semantyczna? itd. Ta dyskusja doprowadziła w końcu do tego, że niektórzy uznali, iż nie da się odróżnić dokładnie zdań analitycznych od zdań syntetycznych, iż wszelkie usiłowania dokładnego zdefiniowania zdań analitycznych kończyły się bądź błędnym kołem, bądź czysto arbitralną umową. Tego ostatniego odejścia od doktryny Koła Wiedeńskiego dokonał Quine.

6. Przechodzę do ostatniego punktu, a mianowicie do ogólnej charakterystyki neopozytywizmu. Widzieliśmy w jednym i w drugim okresie znaczną różnorodność poglądów. Można tedy słusznie zapytać, czy to jest jeden system, czy też wiele systemów? Dzisiaj pytanie to staje się coraz bardziej aktualne. Bergmann, jeden z bardziej czynnych pozytywistów, pisze, że są cztery podstawowe elementy neopozytywizmu, mianowicie: 1) każdy neopozytywista ma tzw. Hume'owski pogląd na zasadę przyczynowości, tj. praktycznie nie uznaje istnienia tzw. przyczyn, 2) głosi, że prawdy logiczne są zdaniami analitycznymi, nie wnoszą żadnej wiedzy o świecie zewnętrznym, 3) uważa, że filozofia sprowadza się tylko do metodologii i analizy językowej nauk, i wreszcie 4) odrzuca metafizykę. Sytuacja jednak szybko się zmienia. Bergmann wygłosił swoje twierdzenie w 1950 r. a już w 1953 r. Quine w sposób podstawowy zmienił doktrynę w punkcie 2. Ta zmienność obala pogląd Bergmanna, że istnieje pewien zbiór tez charakterystyczny dla neopozytywizmu. Można by raczej powiedzieć za Storerem, że neopozytywizm mniej charakteryzują tezy, co sposób dowodzenia i wymagania formalne stawiane naukom.

Leon Koj

Seminarium dyskusyjne

W zagajeniu dyskusji prelegent nawiązał do sprawy poruszonej w wykładzie — stosunku pozytywizmu do światopoglądu. Stwierdził, że rzeczywiście jest kłopot, jeśli jakiś kierunek filozoficzny nie pozwala tworzyć światopoglądu. Człowiek bowiem lubi wytyczać sobie dalsze cele, a do tego potrzebny jest światopogląd oparty m. in. na filozofii. Teoretycznie pozytywizm rezygnuje z budowy takiego światopoglądu. Pozwala na stawianie sobie bliższych, konkretnych celów, ale w zasadzie prowadzi to do materializmu praktycznego, bo te konkretne sytuacje dotyczą zawsze rzeczy materialnych, przyrodzonych. Jednak nie można powiedzieć, że pozytywiści jako pozytywiści głoszą materializm teoretyczny, bo nie twierdzą, że istnieje tylko materia.

Powyższe stanowisko pierwszego okresu pozytywizmu odnośnie do światopoglądu uległo liberalizacji. Obecnie, ze względu na liczne zapożyczenia z pragmatyzmu, można przypuszczać, iż pozytywizm da się pogodzić z twierdzeniem, że tezy o charakterze światopoglądowym nie muszą być bezsensownymi tworami językowymi.

Sprawy poruszone w dyskusji można uszeregować w następujące grupy:

1. Stosunek neopozytywizmu do światopoglądu.
2. Sprawa naukowości filozofii tradycyjnej.
3. Wyjaśnienia pewnych szczegółowych kwestii związanych z wykładem.

1. STOSUNEK NEOPOZYTYWIZMU DO ŚWIATOPOGLĄDU

Pyt. Czy zasady neopozytywizmu dadzą się pogodzić ze światopoglądem religijnym, bo przecież neopozytywizm jest materializmem?

Odp. Neopozytywizm w swoich założeniach nie jest ani materializmem, ani spirytualizmem, chociaż niektórzy pozytywiści nie wykluczają możliwości przyjęcia światopoglądu religijnego jako zbioru sensownych tez. Dotyczy to wszakże i innych światopoglądów.

2. SPRAWA NAUKOWOŚCI FILOZOFII TRADYCYJNEJ

Pyt. Co rozumiemy przez filozofię naukową, co jest elementem pozwalającym uznać filozofię za naukową lub nienaukową? Co w ogóle nazywamy nauką — czy zbiór zdań ogólnych intersubiektywnie sprawdzalnych?

Odp. „Filozofia naukowa" — to termin wieloznaczny. My będziemy go tak rozumieli: „filozofia naukowa to taka, której wyniki są meto-

dycznie uzasadnione". Zdaniem neopozytywistów dotychczas filozofia była uprawiana w sposób niewłaściwy, a spory prowadzone przez filozofów są widowiskiem siejącym zgorszenie i zwątpienie w możliwości ludzkiego rozumu. Filozofia dotychczasowa nie może mieć pretensji do naukowości. Nie wyklucza się możliwości, że to, co dziś nazywamy filozofią, kiedyś zostanie opracowane w sposób naukowy. Należy „unaukowić" filozofię czyniąc zadość wymaganiom pozytywistycznym odnośnie do metody jej uprawiania. Filozofię można wyobrazić sobie np. jako uprawianą w sposób aksjomatyczny. Oczywiście, wtedy nie będzie to jeden system, ale wiele systemów. Pewne dążenia w tym kierunku dadzą się zauważyć u ks. Salamuchy i ks. Chojnackiego.

Pyt. Jaka powinna być metoda filozofii, aby ją można uważać za naukową? Metody tradycyjnej filozofii opierają się na doświadczeniu wieków i są bardziej godne zaufania niż nie potwierdzone nowości pozytywizmu. Czy wzór można czerpać z neopozytywizmu? — przecież i tam wyniki nie są pewne.

Odp. Wartość tradycyjnej filozofii leży w tym, że dostarcza ona bardzo wielu pomysłów i metod, ale jako całość nie jest systematyczna i doskonała. Wiekowość metod nie jest gwarantem ich poprawności. Jak fizyka musiała kiedyś odrzucić niewłaściwe metody, aby umożliwić sobie postęp, tak i filozofia będzie musiała dokonać czegoś podobnego.

Jaka jest metoda naukowa? To metoda polegająca na umiejętności weryfikowania.

W pozytywizmie wyniki nie są ostatecznie ustalone, ale pewne zalety pozytywizm posiada:

1. pozytywiści nie podają swoich twierdzeń jako prawd absolutnych, co daje im możliwość wycofania się z zajmowanych pozycji, gdy spotkają się z racjonalnymi zarzutami.
2. Metody swoje wzorują na metodach, które dają wyniki naukowe, na metodach logiki. Metody te może dadzą wyniki również w filozofii.

Pyt. Czy istotnie rozbieżność poglądów w filozofii jest dowodem jej nienaukowego stanu?

Każda filozofia rozwijała się w jakiejś szkole, która wytworzyła swój własny język — stąd wielość języków w filozofii. Rozbieżności między filozofami są pozorne — każdy z nich w innym języku omawia inne aspekty rzeczywistości.

Pozytywiści jedynie swój język uważają za naukowy. Czy słusznie? Filozof współczesny powinien znać przynajmniej trzy języki: tomi-

styczny, fenomenologiczny i pozytywistyczny. Jeżeli potrafi je wszystkie zrozumieć, nie będzie twierdził, że inny język — poza językiem jego kierunku — nie jest naukowy. Człowiek jednego języka nie jest filozofem.

Odp. To, że istnieje wielość języków, nie przesądza sprawy, czy ich wartość naukowa jest jednakowa — jedne są bardziej ścisłe, inne mniej. Pozytywiści tworzą swój język w oparciu o język matematyki i logiki, a więc taki, który nie prowadzi do antynomii i posiada doskonałe wzory precyzji.

Rozpatrywanie różnych aspektów rzeczy prowadzi do przyjęcia różnych języków, ale filozofowie wygłaszają twierdzenia różne o tych samych aspektach tych samych spraw. Gdy jeden mówi: „Bóg istnieje", a drugi: „Bóg nie istnieje" — to nie da się tutaj uniknąć sprzeczności przez odwołanie się do tezy o „aspektowości" ludzkiego poznania.

Pyt. Czy natura rzeczywistości pozwala na „logiczne" jej ujęcie?

Odp. Porządek lub nieporządek nie leży w rzeczywistości, ale w naszym jej ujęciu. Np. fizyka jest także nauką o rzeczywistości, a jest „uporządkowana", naukowa.

3. WYJAŚNIENIE SZCZEGÓŁOWYCH KWESTII ZWIĄZANYCH Z ODCZYTEM

Pyt. W jakim sensie pozytywiści przyjmują za pewne zdania sprawdzalne i niesprawdzalne?

Odp. Ani jednych, ani drugich pozytywiści nie uważają za pewne — jedne i drugie mogą się okazać fałszywe. Pewne, tzn. nieobalalne, nie są nawet zdania logiki, mogą być one w pewnych sytuacjach odwołane. Żadne zdanie nie jest absolutnie pewne. Są natomiast stopnie pewności i na ten właśnie temat toczy się wśród pozytywistów dyskusja.

Pyt. Sprawa istnienia zdań analitycznych a priori: wydaje się, że nie ma zdań analitycznych. Wszystkie zdania są jakoś związane z doświadczeniem. Taką myśl ostatnio wypowiedział we Wrocławiu prof. Kazimierz Ajdukiewicz. Jak się referent na tę sprawę zapatruje?

Odp. Odrzucenie tezy o istnieniu zdań analitycznych zbliża poglądy dyskutanta do poglądów Milla. Referent nie zna wypowiedzi prof. Ajdukiewicza. Wydaje się, że pewne tendencje tego typu zawarte są w jego artykule pt. *Logika a doświadczenie*. Podobny pogląd, wydaje

się, głosi Quine w artykule pt. *Two Dogmas of Empiricism*. Referent nie ma wyrobionego zdania odnośnie do poruszanego problemu.

Pyt. Neopozytywiści uważają zdania ogólne typu „Każdy człowiek jest śmiertelny" za hipotezy. Czy słusznie, bo przecież zdania te można w pełni zweryfikować na podstawie doświadczenia.

Odp. Jest pewna dysproporcja między ograniczonym zbiorem ludzi, których śmiertelność mogę sprawdzić, a stwierdzeniem, że k a ż d y człowiek jest śmiertelny, a więc zdanie: „każdy człowiek jest śmiertelny", jest tylko hipotezą. Może kiedyś ludzie będą nieśmiertelni?

Pyt. Dlaczego pozytywizm odrzuca przyczynowość?

Odp. W odpowiedzi ograniczę się do klasycznej krytyki przyczynowości Hume'a. Według niego, gdy obserwujemy dwie kule bilardowe, z których jedna „nadaje" ruch drugiej, zmysłowo ujmujemy jedynie taki stan rzeczy: kula Nr 1 porusza się, potem dotyka kuli Nr 2 i wreszcie kula Nr 2 zaczyna się toczyć. Widzimy jedynie następstwo czasowe powyższych zdarzeń. Żadnej przyczyny nie widzimy. Zmysłowo, a więc doświadczalnie nie ujmujemy przyczyny. Twierdzenie o istnieniu przyczyn nie znajduje tedy potwierdzenia w doświadczeniu. Jest pseudotwierdzeniem według neopozytywistów.

L. K.

Ks. STANISŁAW KAMIŃSKI

FILOZOFIA ANALITYCZNA

O filozofii XX wieku mówi się, iż jest przede wszystkim analityczna. Rozumie się przez to, że zamiast uprawiania oszałamiających spekulacji i konstruowania wielkich systemów przeważają w badaniach filozoficznych tendencje do analiz, szczegółowych badań rozbiorowych oraz formalnej i porządkującej roboty cząstkowej. Rozwiązywanie problemów zaczynano od rozpatrywania sensu poszczególnych terminów i zdań, które mają być użyte do budowy teorii. Oczywiście podobne minimalistyczne tendencje w filozofii nie są nowością. Takie dążenia pojawiały się niejednokrotnie w ciągu dziejów, atoli wystąpiły one niewątpliwie ze szczególną siłą i nadały ton filozofii obecnego stulecia, a zwłaszcza okresowi do pierwszej wojny światowej, a potem po roku 1930.

Głównym ośrodkiem tego typu filozofii stała się Anglia, klasyczny kraj minimalizmu w filozofii. Tu uformowała się najbardziej zwarta grupa myślicieli zajmujących czołowe miejsca w dziejach filozofii analitycznej, tzw. szkoła analityczna. Powstała dzięki wyżej wspomnianym tendencjom do analizy oraz jako pewnego rodzaju reakcja przeciw idealizmowi Bradleya i neoheglistów. Dwa momenty charakteryzują ją najwyraźniej: metoda analizy i realizmu. Oba one przybierały różny charakter w rozwoju tej szkoły. Z czasem zwrócono uwagę tylko na pierwszy z nich i dlatego rozpowszechniły się dwie nazwy tego kierunku zamiennie używane: analiza filozoficzna oraz filozofia analityczna.

Angielska szkoła analityczna koncentrowała się w dwu ośrodkach: w Cambridge i w Oxfordzie. Zwłaszcza ten drugi bardzo często występuje pod oddzielnym mianem szkoły oksfordzkiej.

Za datę narodzin szkoły analitycznej można uważać rok 1903. Początek dał jej G. Moore, profesor etyki w Cambridge. Posiadał wykształcenie w dziedzinie filologii klasycznej i zamiłowanie do skrupulatności i ścisłości. Nic więc dziwnego, że unikał kwiecistego

stylu, a cenił sobie wielce dokładne analizy każdego zdania, umożliwiające precyzyjne rozwiązywanie problemów. We wstępie do swych *Principia Ethica* z r. 1903, które wprowadziły do piśmiennictwa etycznego niespotykaną w nim od dawna ścisłość, tak pisze: „...trudności i różnice wynikają stąd, iż filozofowie rozwiązują od razu zagadnienia, zamiast najpierw ustalić, jaka jest treść zagadnienia, które mają rozstrzygnąć... Należy najpierw dokonać analizy i przeprowadzić rozróżnienie, ściśle ustalić treść zagadnienia..." Dało to asumpt do swoistego określenia zadań filozofii a przede wszystkim jej metody. Filozofowaniem są czynności myślowe zmierzające bezpośrednio nie tyle do poznania świata, co wyjaśnienia pojęć o świecie, które dokonywa się przez zastąpienie jednego wyrażenia innym równoznacznym, lecz bardziej zrozumiałym. Takie wyjaśnianie stanowi właśnie analizę filozoficzną.

Wystąpił też Moore przeciw idealizmowi. Uważał bowiem, że sądy spostrzeżeniowe (będące opisem tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu) nie mogą być fałszywe. Istnieje taka rzeczywistość, jaką poznajemy.

Współtwórcą ruchu analitycznego jest Bertrand Russell. Od niego pochodzi bliższe powiązanie ruchu analitycznego z nowoczesną logiką (*Principles of Mathematics*, 1903; *On Denoting*, 1905; *Problems of Philosophy*, 1912).

Choć Moore i Russell reprezentowali różne tendencje co do treści filozofii, łączyło ich wspólne zamiłowanie do jasności i precyzji.

Ideę analizy językowej typu logicznego rozwinął później L. Wittgenstein (zm. w r. 1905) w swym dziele *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922).

Tak uformowała się analityczna szkoła w Cambridge. Z bardziej znanych należeli do niej jeszcze: Ch. D. Broad, profesor etyki i metodolog nauk indukcyjnych; E. P. Ramsey, matematyk i logik oraz czynny szczególnie później filozof J. Wisdom.

Realizm tej szkoły głoszony początkowo bez zastrzeżeń przez wszystkich zwolenników z czasem stracił na sile. Charakterystyczna dla tego realizmu jest teoria tzw. danych zmysłowych (*sense-data*). Bezpośrednio poznaję własne dane zmysłowe, a samą rzecz dopiero pośrednio. Istnieją i jakości zmysłowe i rzeczy. Sam jednak stosunek rzeczy do danych zmysłowych ujmowany był rozmaicie. Później jedynie dane zmysłowe uznawano za w pełni realne, a rzeczy miały być tylko konstrukcjami subiektywnymi. Moore w r. 1925 nie znajdował racji do rozstrzygnięcia, którą z różnych odmian realizmu

należy przyjąć, a w r. 1942 twierdził, że nie widzi nawet racji do rozstrzygnięcia sporu między argumentami realistów i ich przeciwników.

W pierwszym etapie rozwoju filozofii analitycznej, tj. do pierwszej wojny światowej, nie opracowano szczegółowo odpowiedzi na pytanie, czym jest analiza filozoficzna. Ogólnie mówiono, że chodzi w niej o dokładne wyjaśnienie i ustalenie treści pojęcia lub zdania. Dokonywano tego przez rozpatrywanie sensu wyrażeń a potem przez zastąpienie jednej formuły inną o tym samym znaczeniu lecz bardziej zrozumiałym. Później, pod wpływem logiki, analizą pojęć nie było już tylko intuicyjne wnikanie w ich treść lecz poprawne ich zdefiniowanie bądź wyraźne, bądź przez układ niesprzecznych i w miarę możności zupełnych aksjomatów. Aż wreszcie po pierwszej wojnie światowej wyrósł z logiki matematycznej i filozofii matematyki tzw. atomizm logikalny. Ukonstytuował się on głównie za sprawą Russella (*The Philosophy of Logical Atomism*, „Monist", 1918—19). Utrzymywał się w angielskiej szkole analitycznej około 15 lat. Atomizm logikalny głosił, że świat ma strukturę taką, jaka daje się wyrazić przy pomocy języka logiki matematycznej a w szczególności języka skonstruowanego w klasycznym dla logiki dziele Whiteheada i Russella *Principia Mathematica* (1910—1913). Logika jest bazą dla metafizyki. Logika nowoczesna stanowi adekwatny szkielet języka zdolnego wszystko wyrazić a więc i tezy metafizyczne. Podstawowe elementy świata to tzw. fakty atomowe, wyrażone przez tzw. zdania atomowe, które znowu są podstawowymi elementami języka. Elementy te łączy się według związków ekstensjonalnych. Między zdaniem a faktem zachodzi strukturalne podobieństwo. Sama analiza polega na przekładzie wyrażeń należących do filozofii, a sformułowanych w języku potocznym, na język logiki, konkretnie — na język systemu zawartego w *Principia Mathematica*. Przykładem posługiwania się analizą tego typu jest Russella teoria deskrypcji oraz definiowanie tzw. symboli niekompletnych.

Różne defekty atomizmu logikalnego oraz jego sposób traktowania metafizyki doprowadziły w drugiej połowie okresu międzywojennego do porzucenia tego kierunku.

Wielu opowiedziało się wtedy za bardzo bliskim kierunkiem, mianowicie logikalnym pozytywizmem. (Trzeba pamiętać, że Russell i Wittgenstein byli dla obu wspólnymi przedstawicielami). Na gruncie angielskim nowymi reprezentantami jego byii przede wszystkim A. J. Ayer (*Language Truth and Logic*, 1936) i L. S.

Stebbing. Oczywiście trudno ten pozytywizm ściśle wiązać ze szkołą w Cambridge. Lokalizacja neopozytywizmu w Anglii stanowi rzecz zupełnie drugorzędną.

Krótko przypomnę tezy logikalnego pozytywizmu:

1 — filozofia jest identyczna z analizą języka lub co najwyżej z metodologią nauk („przedmiotem filozofii jest logiczne wyjaśnianie myśli" — Wittgenstein),

2 — analiza wyrażeń jakiegoś języka polega głównie na przekładaniu ich na odpowiadające im wyrażenia metajęzyka, jak np. rzecz — rzeczownik, cecha — przymiotnik, itp. Zaakcentowano również mocniej charakter empiryczny poznania (zasada empirycznej weryfikacji każdego sensownego zdania) oraz wprowadzono wyraźne stanowisko antymetafizyczne.

3 — system języka przedstawiony w *Principia Mathematica* nie stanowi szkieletu języka doskonałego; trzeba uwzględnić i inne systemy logiczne, np. logiki wielowartościowe,

4 — niemożliwa jest reduktywna analiza wszystkich wyrażeń do języka *Principiów* (będzie to bowiem przykład nieadekwatny),

5 — pojęcie zdania atomowego jako podstawowego elementu języka nie jest jasne.

Ale i neopozytywizm zaczął tracić na znaczeniu wikłając się w różne trudności w związku z rozumieniem wspomnianej zasady weryfikacji. W tych warunkach jeszcze na kilka lat przed drugą wojną światową ukształtowała się tzw. o k s f o r d z k a s z k o ł a filozofii analitycznej. Jej prekursorem był J. C. Wilson (zm. w r. 1915), „angielski Sokrates", filolog i krytyk, mistrz analizy wykładający logikę, oraz H. Price, epistemolog. Zapoczątkował właściwy okres filozofii analitycznej w Oxfordzie już około 1932 r. G. Ryle, a rozwijali ją dalej zwłaszcza po drugiej wojnie światowej F. Waismann (u którego analiza miała jednak osobliwy charakter; autor był dawniej związany z pozytywizmem), J. L. Austin, I. Berlin, P. F. Strawson, H. Hart, G. J. Warnock...

Szkoła oksfordzka nie stanowi zbyt zwartej grupy. Wspólna jej członkom jest głównie następująca postawa w filozofii: unikanie wielkich programów filozofii konstruktywnej oraz stosowanie swoistej analizy filozoficznej.

Realizm szkoły oksfordzkiej na ogół był wyraźniejszy niż realizm szkoły w Cambridge. Stosunek między rzeczami a danymi zmysłowymi ujmowano w ten sposób, że bardziej realne są rzeczy fizyczne, a „dane" stanowią jakby subiektywne reakcje na nie. Później te problemy zeszły na dalszy plan. Najbardziej rzuca się w oczy to,

że z wypowiedzi oksfordczyków przebija wyraźny odcień racjonalizmu.

Jak pojmowano analizę? Filozofia jest przede wszystkim wyjaśnieniem pewnych pojęć przez wyjaśnienie logiczne zwykłego użycia odpowiadających im wyrażeń. Dzieje filozofii mogą być pojęte jako historia rozwiązywania trudności, które powstały w wyniku zmieniania się filozoficznych pojęć. Zadaniem filozofii jest wyjaśnić pojęcia uprawiając jakby logikę wyrażeń, przedstawić poglądy w sprawie używania języka. Pojęcia podlegające analizie to najczęściej: poznanie, prawda, obowiązek itp. Nie znaczy to, że jest np. tym samym zagadnienie: „jaka jest natura poznania" lub „jakie jest znaczenie wyrazu poznanie", lub „jakie jest użycie wyrazu poznanie". Ale ustalenie, określenie i wyjaśnienie sensu wyrażenia przyczynia się, jeśli nie do rozwiązania problemu filozoficznego, to prowadzi do wyeliminowania problemów pozornych oraz wskazuje, przynajmniej negatywnie, drogę do jego rozwiązania.

Analiza w szkole oksfordzkiej nie tylko jest przekładem. Ba! Przekład na język logiki nawet zniekształca pojęcia. Przekład zresztą nie zawsze jest możliwy. Według tej szkoły trzeba badać społeczne użycie wyrażenia, podać sposób, w jaki rozumie je człowiek z ulicy. Należy wtedy dla wyjaśnienia opisać sytuację, w której są użyte wyrażenia. Wyrażenie ma sens, jeśli bywa jakoś używane, a my znamy jego sens, gdy znamy jego *use*. Trzeba stosować na szeroką skalę badanie intencji towarzyszących posługiwaniu się jakimś wyrażeniem i na tej drodze można dojść do wniosków o charakterze filozoficznym. Problem prawdy np. — jak stara się okazać Strawson — to problem wyjaśnienia logicznych cech znamiennych aktualnego używania wyrażeń: prawda, fałsz, jest prawdziwe, jest fałszywe itp. Zdanie prawdziwe jest wtedy, gdy odpowiada faktom, czyli gdy jest o jakimś fakcie i poprawnie opisuje ten fakt.

Trzeba przyznać, że analizy różnych pojęć przeprowadzane przez oksfordczyków są bardzo dokładne. Wprost uderzają swoją wszechstronnością i precyzją. Zdają się zawsze doprowadzać do jakiegoś rozwiązania problemu filozoficznego. Mimo narzucającego się w pierwszej chwili wniosku, że filozofia analityczna bardzo blisko jest związana z logiką, faktycznie jest inaczej. Stosunek analitycznej szkoły oksfordzkiej do wartości nowoczesnej logiki jest właściwie negatywny. Język współczesnej logiki jest ekstensjonalny, tzn. uwzględnia tylko zakresy pojęć i zdań przy ich łączeniu. Tymczasem język, w którym są sformułowane problemy filozoficzne, nie tylko jest zakresowy, ale i bogato intensjonalny, czyli treściowy. Również przy przeprowadzaniu analiz trzeba posługiwać się języ-

kiem potocznym, bo on jedynie jest w stanie wyrazić różne funkcje semiotyczne wyrażeń, nie tylko stwierdzania, informowania, poznawcze, ale i emocjonalne itd. Ta wysoka ocena języka potocznego przy analizach jest nawet cechą charakterystyczną dla szkoły oksfordzkiej.

Analityczne nastawienie w filozofii wystąpiło i w Polsce. Szkoła lwowsko-warszawska niezależnie od szkoły analitycznej angielskiej, ale w podobnych jak tamta warunkach i w podobny sposób zajęła się uprawianiem realistycznej filozofii. Podkreślam, że jest tu tylko zbieżność metody a nie zależność. Niewątpliwie przetłumaczenie „Zagadnień filozofii" Russella w r. 1913 oraz „Zasad etyki" Moore'a w r. 1919 przyczyniło się do tego, że zainteresowanie filozofią analityczną i jej metodą mogło wzrosnąć. Ale do tego dokładały się występujące u filozofów polskich sympatie do neopozytywizmu, a przynajmniej do jego metody analizy logicznej. Jakie nazwiska można by wymienić spośród uprawiających „analityczną filozofię" w Polsce?

Łukasiewicz, gdy mówi o metodzie filozofii, wyraźnie jest niezadowolony z dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii, a sugeruje właśnie taką metodę, która by wykorzystała współczesną logikę, która stałaby się metodą zadowalającą wymagania współczesnych metodologów nauki [1].

Ten program realizował i to może w najszerszym zakresie Ajdukiewicz. Metodą pewnego rodzaju analizy logicznej próbował rozwiązać problemy filozoficzne uniwersaliów, stosunku duszy do ciała (paralelizmu czy monizmu albo powiązania psychofizycznego) oraz idealizmu. Trochę inaczej, bo głównie w dziedzinie przyrodoznawstwa podobne próby rozpoczynał Zawirski. Problem prawdy w ten sposób analizował Tarski. Kotarbiński i Ossowska przeprowadzali rozważania bardzo bliskie analizom Moore'a. Ks. Salamucha starał się logiczną analizę przeprowadzić odnośnie do zagadnienia istnienia Boga. Przełożył on mianowicie tekst tradycyjnego dowodu istnienia Boga na tekst wyrażony ściśle w terminach logicznych. O. Bocheński również zajmował się zagadnieniami analizy nie tylko podając ogólne wskazówki ale próbując problem analogii rozwiązać na gruncie współczesnej semiotyki.

---

1 Łukasiewicz na II Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w 1927 r. wysunął projekt „filozofii naukowej" (pierwszy rzucił hasło filozofii naukowej jeszcze Avenarius), tj. takiej, której problemy rozwiązywane by były metodą spełniającą warunki precyzji i ścisłości, do których daje środki logika współczesna.

Trzeba podkreślić, że wszystkie zagadnienia filozofii tradycyjnej są bardzo różnorodnie rozwiązywane na drodze analizy. Niemal każda praca ma jakiś swoisty charakter. Trudno opowiedzieć o tym w kilku zdaniach. Trzeba zobaczyć, jak to wygląda, przeanalizować całe artykuły, żeby mieć właściwe pojęcie o tego rodzaju analizie filozoficznej.

W związku z polską szkołą analityczną, o ile można tak ją nazwać, należy podkreślić, że nie zajmowała się ona szerzej teorią analizy filozoficznej, niemniej jednak pewne uwagi zwłaszcza poczynione przez Ajdukiewicza godne są przytoczenia. Autor zaprzecza możliwości stosowania bezpośrednio formuł logicznych do zagadnień filozoficznych w taki sposób, żeby transponować zwroty filozoficzne na język logiki. Można inaczej to zrobić. Należy sformułować paralelnie — odpowiednio do problemu filozoficznego — odpowiadający mu problem z dziedziny semiotyki. Potem dopiero tam analizować i szukać rozwiązania, aby ostatecznie odnaleźć je i uogólnić nie tylko na dziedzinę języka, ale i na dziedziny pozajęzykowe, a właśnie między nimi i na metafizykę.

Polski nurt w filozofii analitycznej był trochę zakłócany przez wartkie fale neopozytywizmu. Stąd płynęło nastawienie do filozofii raczej wrogie. Dlatego trudno było mówić o f i l o z o f i i analitycznej w Polsce. Należy raczej przyjmować, że istniały tylko poszczególne przypadki zastosowania metody analizy filozoficznej.

Analiza filozoficzna, obok wymienionych środowisk i kierunków, miała jeszcze reprezentantów wśród przedstawicieli filozofii „jak gdyby niezrzeszonych". Autorzy ci nie stanowią ani kierunku jakiegoś wyraźnego, ani nie tworzą oddzielnej grupy, ale posługują się pewnego rodzaju metodą analizy filozoficznej. Takich przedstawicieli jest bardzo wielu. Można nawet powiedzieć, że Einstein stosował metodę analizy przy określaniu równoczesności. Na gruncie amerykańskim metodę analizy stosują: Pap, Quine, Goodman, C. I. Lewis (*The Analysis of Knowledge Valuation*, 1906). Dzieło tego ostatniego jest na gruncie amerykańskim bodaj że klasycznym przykładem przeprowadzania analiz, może tylko nie zawsze ściśle filozoficznych.

Do tego miejsca referatu starano się podać krótki, niemal że migawkowy przegląd szkół, grup, ugrupowań, kierunków i luźnych myślicieli, u których występowała w mniejszym lub większym stopniu metoda analizy filozoficznej. Druga część referatu będzie poświęcona wyjaśnieniu i ocenie metody analizy filozoficznej.

Jaka jest geneza analizy filozoficznej? Niewątpliwie pierwszym jej źródłem jest pewnego rodzaju krach wielkich systemów filozoficznych. Olbrzymia rozbieżność i nietrwałość zdobyczy maksymalistycznych ujęć filozofii przy równoczesnym ogromnym postępie i wyraźnie widocznych rezultatach nauk szczegółowych zmuszała do refleksji i krytycznej oceny. Pociągnęło to za sobą tendencję do unaukowiania naszego poznania filozoficznego, wyraźnego oddzielania poznania, które nie ma charakteru naukowego od poznania, które ten charakter utrzymuje. Powszechnie notuje się duże powodzenie samej analizy w różnych naukach. Analiza stosowana w rozmaitych dziedzinach wiedzy dawała obfite jakościowe i ilościowe rezultaty, dawała tak wiele, że zdawała się mieć wartość uniwersalną. Następnie podnoszono wymagania odnośnie do metody wszystkich nauk, a w szczególności należało to zrobić w stosunku do filozofii. Oburzano się, że podczas gdy inne nauki swoją metodologię doskonaliły, opracowały, formułowały dokładne reguły uznawania poszczególnych tez, to w filozofii wszystko oparło się na pewnego rodzaju namawianiu do przeżywania drogi zdobycia tez i to jeszcze często każdy miał to czynić na swój sposób. Następnie wyjaśnia genezę analizy filozoficznej chęć nie tylko poznania nowych faktów, ale nowego poznania faktów dawnych. Nowość ujęcia stała się w wieku XX czymś bardzo interesującym. Wreszcie tendencja ujmowania teorii świata w taki sposób, żeby stał się on modelem jakiejś innej teorii, zwłaszcza z dziedziny nauk szczegółowych. Podobne dążenia występowały zresztą i dawniej. Pitagorejczycy np. pojmowali świat, najogólniej mówiąc, jako pewien model związków liczbowych.

Duży wpływ na filozofów nowoczesnych miały też przykłady stosowania metod nauk szczegółowych w filozofii. Matematyczne metody były zwłaszcza często aplikowane do rozwiązywania zagadnień filozoficznych (w czasach nowożytnych: Kartezjusz, Spinoza, Hobbes). Specyficzne ujęcia filozofii przesuwały nieznacznie jej przedmiot. Locke, a za nim Condillac, Berkeley, Hume nie interesowali się światem wprost, ale szukali innej drogi, analizowali poznawanie świata lub ewentualnie język, który informuje o tym świecie. Leibniz chcąc stworzyć język, który by służył do poznania „wszystkiego", skupiał uwagę na stronie semiotycznej w dążeniu do jak najlepszego poznania świata. Następnie ci, którzy uprawiali jakiegokolwiek rodzaju psychologizm, wpłynęli również na przeniesienie filozoficznego zainteresowania z dziedziny świata rzeczy na świat psychiki badającego. Stąd płynęło analizowanie procesów poznawczych, wytworów poznania i języka, przy pomocy którego wyraża się poznanie. Wszystko to stanowiło właśnie podłoże, te wa-

runki, które jeśli nie doprowadzały bezpośrednio, to przynajmniej utorowały drogę do powstania filozofii analitycznej.

Co warta jest analiza filozoficzna? Trudno jest ocenić wartość wszystkich poczynań i osiągnięć a zwłaszcza samej idei filozofii analitycznej. O wiele łatwiej byłoby określić wartość poszczególnych konkretnych wyników indywidualnych filozofów i kierunków posługujących się metodą analizy filozoficznej. Wtedy okazałoby się, czy ich robota jest dobra, czy wystarczy do osiągnięcia zamierzonych celów. Ocena całego ruchu nie może być tylko prostą sumą ocen poszczególnych prób realizacji idei filozofii analitycznej. Sprawę utrudnia to, że nie ma znowu tak dużo ogólnych teoretycznych rozważań o metodzie analizy filozoficznej. Te opracowania, które istnieją, nie dają jakiejś jednolitej i uniwersalnej charakterystyki tej metody. Nie można więc na ich podstawie utworzyć sobie przynajmniej przybliżonego sądu o wartości całej szkoły analitycznej. Trzeba wreszcie przyjąć jednolite kryterium pozwalające rozstrzygnąć, kiedy filozofowanie jest najbardziej wartościowe. Wydaje się, że wszyscy uznają jeden cel filozoficznego poznania: — jak najgłębsze i jak najprawdziwsze poznanie świata. Ale nie wszyscy w określonych warunkach jednakowo cenią metody poznania i samo poznanie ze względu na różny stopień precyzji, ogólności, głębokości i ze względu na wzajemny związek tych własności. Również porównanie wyników używania metod różnych nie jest łatwe, bo mają one zazwyczaj względny charakter. Mimo swego 50-letniego istnienia filozofia analityczna nie może przyrównywać bezwzględnie swoich wyników do osiągnięć systemów, które miały dłuższy czas wykluwania się, rozwoju i doskonalenia.

Poczytując wszystko, co było wyżej powiedziane, za usprawiedliwienie, na tym miejscu chcę przedstawić tylko kilka ogólnych i dorywczych uwag, które pozwolą może nie tyle zorientować się dostatecznie co do wartości filozofii analitycznej, ile raczej wskażą punkty do dyskusji. Chodzić będzie przy tym przede wszystkim o samą metodę analizy filozoficznej a nie o poglądy filozoficzne związane ze szkołami posługującymi się tą metodą.

Nie wydaje się, aby dostatecznie wyjaśniono w przedstawionych poglądach, czym jest analiza filozoficzna, jaki jest zakres jej stosowalności i jakie możliwości w osiąganiu filozoficznych tez. Czechosłowak Kerner (przebywający w Anglii), zastanawiając się nad naturą analizy filozoficznej, próbuje w swoim odczycie na Kongresie Filozoficznym w r. 1953 określić ją od strony formalnej. Próby wyłowienia jakichś ogólnych jej cech okazują się bardzo mało skuteczne. Nie sposób zresztą określić uniwersalnie, dla jakiej filozofii

ta metoda jest adekwatna. Heinemann z Oxfordu powiada na tymże samym Kongresie, że trzeba by właściwie stworzyć nową teorię, jak gdyby metaanalizę, która by wyjaśniła naturę analizy. Oczywiście nie znaczy to, że nikt nie stosował mimo to tej analizy, że ona gdzieś wisi w powietrzu. Praktyczne stosowanie, pewne praktyczne przypadki użycia a nawet i teoretyczne wypowiedzi nie stanowią jeszcze dostatecznego opracowania ogólnej teorii, a zwłaszcza teorii, która by nie budziła zastrzeżeń i rozwiązywała wszystkie zasadnicze sprawy związane z naturą analizy. Przytacza się np. tzw. parodoks analizy. Analiza jest pewnego rodzaju przekładem, jak gdyby definicją typu A jest BC. Mamy więc wyrażenie A, które jest analizowane (*analisandum)* oraz wyrażenie BC stanowiące *analysans*. Pytamy się teraz, czy można powiedzieć, że BC jest A? Jakie to będzie zdanie, prawdziwe czy nieprawdziwe? Jeżeli będzie to zdanie prawdziwe, to trzeba, aby miało to samo A znaczenie co i BC. Ale wtedy znowu to zdanie nic ciekawego nie mówi. Po cóż więc jest analiza? Jeżeli zaś BC będzie miało inne znaczenie niż A, będzie zawierało coś więcej, lecz wtedy zdanie „BC jest A" będzie fałszywe. Posypały się liczne rozwiązania tego paradoksu. Mówiono (np. Langford), że paradoks może zachodzić tylko wtedy, kiedy zestawia się dwa pojęcia, gdy zaś porównuje się same wyrażenia, do paradoksu nie dojdzie. Wyrażenia bowiem mogą być w takim stosunku wobec siebie, że A ma jakiś potoczny niesprecyzowany sens, a BC posiada sens sprecyzowany. Tutaj właśnie chodzi o sprecyzowanie tego sensu a nie o zbudowanie nowego zdania w jakimś specjalnym języku, do którego należałyby wyrażenia A i BC. Inni (np. Church) powiadają, że trzeba odróżnić znaczenie od oznaczania wyrażeń: A i BC oznaczają to samo, ale nie znaczą tego samego; zdanie BC jest A w takim przypadku może być zdaniem prawdziwym i wyrażającym nową treść.

Pewne trudności w uchwyceniu natury analizy filozoficznej płyną stąd też, że różne są rodzaje sensu wyrażeń, rozmaite reguły językowe i inne struktury języków analizowanych i analizujących. Język metafizyki nie jest, mimo pozorów, językiem potocznym. Mało, języki poszczególnych ujęć metafizyki różnią się zasadniczo między sobą. Transformacje jednego wyrażenia na drugie, ale należące do innego języka, wymagają bogatszego języka, do którego należałyby wyrażenia jedne i drugie. Tymczasem taki bogatszy język musiałby też dać się analizować, a przez to wymagałby dla siebie jeszcze bogatszego języka. Ponieważ analizy odbywają się zażwyczaj w języku potocznym, stopniowanie to nie jest wyraźne i może łatwo doprowadzić do paradoksów. Słusznie twierdzą oksfordczycy, że język logiki jest do pełnej analizy za ubogi (nieroz-

strzygalność). Właściwszy do tych analiz jest język potoczny. Skąd jednak wiadomo, że język potoczny jest adekwatny do wyrażenia zagadnień filozoficznych wszechstronnie, że pozwala jednoznacznie wyznaczyć ich rozwiązanie? Z drugiej strony podkreślając zbytnio wartość języka potocznego dla analizy pomniejsza się niesłusznie osiągnięcia analizy opartej o logikę współczesną. Ani teoria prawdy Strawsona, ani przedstawione rozwiązania antynomii przez wczucie się w intencje ludzi używających wyrażeń prowadzących do antynomii nie bardzo mogą mierzyć się pod względem precyzji i ogólności z rozwiązaniami przedstawionymi przez posługujących się całą aparaturą pojęciową i wynikami logiki wspólczesnej.

Następnie wątpliwe jest, czy analiza językowa w ogóle może doprowadzić do ostatecznego rozwiązania filozoficznych problemów. Znając sposób używania terminów wiemy tylko, jak rozumiano problem oraz że niepoprawne, niekonsekwentne będą pewne sformułowania problemu czy też pewne jego rozwiązania. Czy zawsze jednak da się jednoznacznie wskazać poprawne konsekwentne rozwiązanie będące zarazem rozwiązaniem prawdziwym?

Zobaczmy bliżej, jaki jest stosunek metody analizy do filozofii. Czy metoda analizy pociąga za sobą jakieś określone stanowisko filozoficzne? Granica między filozofią analityczną a neopozytywizmem jest dość płynna. Powiedzmy krótko, jedno skrzydło (z Russellem) łączy się, utożsamia się wprost z neopozytywizmem, drugie (Moore i inni z Oxfordu) jest od niego dalekie i dlatego trudno powiedzieć, że filozofia analityczna ze swej natury musi zająć takie czy inne stanowisko wobec metafizyki. Oczywiście, jeśli chodzi o postawę czy metodę, nawet różne stanowiska filozoficzne posługują się nimi prawie jednakowo. Zarówno neopozytywiści potępiający metafizykę jak również metafizycy faktycznie posługiwali się metodą analizy filozoficznej. Metoda analizy filozoficznej nie jest więc ściślej związana z filozofią, z jej założeniami i problematyką. Nie można więc powiedzieć o analizie filozoficznej, że jest metodą właściwą tylko dla jakiegoś kierunku filozoficznego.

Stosunek analizy filozoficznej do filozofii mogą wyrazić następujące hasła:

1 — analiza zamiast filozofii,

2 — uprawiać filozofię a nie analizę,

3 — uprawiać analizę i filozofię. Nie wchodząc w szczegóły tych krótkich sformułowań powiedziałbym, że żadne z nich nie jest właściwym rozwiązaniem. Może lepiej byłoby powiedzieć: analizą poprzedzić filozofię, zacząć rozwiązywanie zagadnień filozoficznych od analizy. Ale czy wtedy nie zmieniłby się charakter analizy filozoficznej, jaki został przyjęty w szkole analitycznej? Powstaje bo-

wiem pytanie, jaką rolę przypisać analizie, jeśli chodzi o jej wyniki, czy wystarczy ją stosować na początku uprawiania filozofii?
Wydaje się, że opisywane typy analizy mogą wystarczyć w naukach formalnych, nie realnych. Analiza nie da ostatecznej odpowiedzi na pytanie rzeczowe. Doprowadza nie do odpoznania rzeczywistości, lecz do zlikwidowania nieporozumień i jałowych dróg rozwiązywania problematyki filozoficznej. Wskaże, że przy takim a takim rozumieniu pytania lub wypowiedzi dochodzi się do absurdu. Pouczy, jakie rozumienie jest niepoprawne, absurdalne, niekonsekwentne, ale jeszcze nie doprowadzi do rzeczowego rozwiązania. Historia filozofii nie jest tylko serią nadużyć języka. Jest ona historią nie tylko sporów słownych, ale i dziejami poszukiwań rzeczowych, różnych prób koncepcji świata, w czym język spełniał tylko rolę narzędzia.

Filozofia analityczna wskazuje drogi do ontologii essencjalnej — taki termin padł już tutaj, więc mam prawo posłużyć się nim — a nie właściwej metafizyki. Nie można w żaden sposób sprowadzać metafizyki do zagadnień językowych. Taka metoda byłaby wtedy tylko prawomocna, gdybyśmy mogli okazać, że zachodzi pełna odpowiedniość aktualnego języka i świata. Tego przyjąć zasadnie nie można. Niepodobna zgodzić się, aby zagadnienie np. skończoności lub nieskończoności świata w przestrzeni dało się rozwiązać poprzez analizę sposobów używania wyrażeń: skończony, nieskończony, świat, przestrzeń itp., choć niewątpliwie szczegółowa językowa analiza tych terminów przyczyni się walnie do ściślejszego i precyzyjniejszego postawienia problemu oraz do wysunięcia pewnych intuicji, które mogą być pomocne przy jego rozwiązywaniu.
Analiza filozoficzna jest przeto metodą przygotowawczą do rzetelnego filozofowania. Może nawet trochę więcej — metodą, która ostrzeże przed pochopnymi wynikami filozofowania na niewłaściwej drodze, bo każe się liczyć z precyzją, ścisłością i sprawdzalnością. Z drugiej strony analiza to nie tylko jak np. u scholastyków metoda wyjaśnienia terminów. Żadną miarą nie jest jej sensem stworzenie ścisłego słownika terminów filozoficznych. Samo szukanie właściwego sensu ma tak spekulatywny charakter, że dlatego uważa się je już za filozofowanie. Stanowi jakby odbitkę samego filozofowania, która urasta nawet do miary sprawdzianu filozofowania, jeśli się uwzględnia, że człowiek jest istotą społeczną.
Filozofia analityczna ma charakter specjalistyczny. Stąd nie pociąga szerszych rzesz inteligencji, bo nie przyczynia się wprost do budowania światopoglądu. Może dlatego nie ma tak szerokiego od-

dźwięku wśród inteligencji. Trzeba zwrócić uwagę, że to nie powinno stanowić o wartości filozofii analitycznej. Nie wolno przekreślać tendencji ludzkiej do filozoficznych rozważań, o ile one zaspokajają ogólne potrzeby człowieka, choćby nie dotyczyły wprost światopoglądu.

Do czego doprowadza stosowanie metody analizy? Otrzymuje się właściwie przy jej użyciu tylko tezy o następującej postaci: jeżeli istnieje taki sposób posługiwania się wyrażeniami, taki język, to należy odrzucić pewne rozwiązania, a przyjąć na takiej a takiej drodze takie a takie rozwiązania jako możliwe. A więc relatywizuje się tu bardzo mocno i co gorsze, wprowadza się jakiś konwencjonalizm. Dlatego filozofia, która dąży do tez kategorycznych, dotyczących świata i mówiących o istnieniu czegoś nie byłaby właściwą filozofią, gdyby posługiwała się tylko metodą opisywanej analizy. Doprowadziłaby jedynie do warunkowych wypowiedzi, które w pewien sposób ukażą jedynie drogę do rzetelnej filozofii.

Trzeba jednakowoż docenić wysiłki szkoły analitycznej zmierzające do unaukowienia filozofii, uczynienia jej taką dziedziną wiedzy ludzkiej, która jest wolna od nieodpowiedzialnych i niezrozumiałych spekulacji. Niestety, zapędy uściślania mają swoje granice. Niejednokrotnie już zwracano uwagę na to, że istnieje stosunek jakby odwrotnej proporcjonalności między ścisłością i dokładnością a ogólnością i głębokością wypowiedzi o realnym świecie. Sytuacja wydaje się paradoksalna i bez wyjścia. Jedynym jej rozwiązaniem może być trzeźwe, racjonalne wypośrodkowanie między tymi przeciwstawnymi sobie tendencjami. Tymczasem niektórzy zwiększając ścisłość i dokładność w filozofowaniu niepostrzeżenie modyfikują samą filozofię. A to jest chyba zbyt wielka cena za precyzję i poprawność.

Wydaje się, że jak najbardziej trzeba popierać tendencję do precyzyjnego formułowania wypowiedzi, wyraźnego podawania metod w uprawianiu filozofii. Ale rzetelna filozofia, która zajmuje się bytem, czymś realnie istniejącym, szuka określeń tego bytu, dąży do kategorycznych wypowiedzi na jego temat, musi obok metod analizy językowej, obok troski o ścisłość wyrażania swoich twierdzeń i wyraźne podanie logicznie poprawnych metod, nie stracić z oczu właściwego swego celu, tj. szukania przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, jaka jest rzeczywistość pozajęzykowa wzięta w swej najgłębszej i najogólniejszej naturze. Tego zdaje się nie zagwarantuje sama metoda analizy filozoficznej, dotychczas zaprezentowanej przez szkołę analityczną.

Ks. Stanisław Kamiński

Seminarium dyskusyjne

Seminarium to różniło się przebiegiem od innych seminariów dyskusyjnych, z góry bowiem można było przewidzieć, że szczegółowa i fachowa problematyka badań analitycznych nie pobudzi słuchaczy do zbyt żywej dyskusji. Dlatego posiedzenie to miało charakter raczej ćwiczeń, na których w formie dialogu przewodniczącego ze słuchaczami opracowano dokładniej niektóre zagadnienia poruszone w referacie.

Przewodniczący przypomniał na wstępie pewien schemat porządkujący różne typy filozofii przy pomocy następujących pojęć: maksymalizm merytoryczny (gdy usiłowania filozofii idą w tym kierunku, by jak najwięcej powiedzieć o świecie), maksymalizm metodologiczny (gdy idzie o to, by twierdzenia jak najlepiej uzasadnić i jak najbardziej precyzyjnie wyrazić), minimalizm merytoryczny i minimalizm metodologiczny. W dziejach filozofii obserwujemy następujące połączenia tych tendencji: maksymalizm merytoryczny z minimalizmem metodologicznym, maksymalizm metodologiczny z minimalizmem merytorycznym, wreszcie maksymalizm merytoryczny z metodologicznym. Autor tego dwuwymiarowego schematu, ks. Jan Salamucha, do ostatniej grupy zaliczał na przykład tomizm. Filozofia analityczna reprezentuje niewątpliwie maksymalizm metodologiczny przy minimalizmie merytorycznym.

Na porządek posiedzenia złożyły się, oprócz wstępu, trzy punkty: 1. pokazanie na dwóch przykładach techniki badań analitycznych i typu problematyki, 2. dyskusja na tematy wysunięte przez słuchaczy, 3. czytanie i dyskutowanie tekstu jednego z klasyków analizy.

1. Część pierwsza rozpoczęła się pytaniem przewodniczącego, jakie rodzaje wiedzy ludzkiej można by wymienić, biorąc pod uwagę różne zasady podziału. Posypały się odpowiedzi w rodzaju: wiedza teoretyczna i stosowana, formalna i realna, przyrodnicza i humanistyczna, aprioryczna i aposterioryczna, przyrodzona i nadprzyrodzona. Był to pierwszy punkt podjętej wspólnie analizy. Drugim punktem było wskazanie na różne sytuacje z codziennego życia (wspinaczka górska, prowadzenie samochodu, poczynania kulinarne), w których używamy zwrotu, że ktoś wie, jak coś należy robić. Zestawiono ten zwrot z wyrażeniem używanym w innych sytuacjach, gdy mówimy: ktoś wie, że rzeczy mają się tak a tak. Te dwa potoczne sposoby mówienia, „wiedzieć jak" i „wiedzieć że" naprowadzają na rozróżnienie dwóch odmiennych rodzajów wiedzy. Tak więc analiza języka potocznego staje się podstawą do przyjęcia pewnych twierdzeń filozoficznych, do których prawdopodobnie by się nie doszło na innej drodze (o czym słuchacze sami mogli się przekonać na podstawie rezultatów pierwszej części dyskusji).

Punktem wyjścia drugiej analizy była alternatywa: „Jutro spadnę z dachu lub jutro nie spadnę z dachu". Jeden z członów tej alternatywy musi być prawdziwy. Jeśli prawdziwy jest pierwszy, to mój los już dzisiaj jest w ten sposób przesądzony, że choćbym podjął wszystkie środki ostrożności, nic mnie nie uchroni przed nieszczęściem. Jeśli natomiast prawdziwy jest człon drugi, to nie istnieje siła zdolna spowodować wypadek. Tak więc rozważania czysto logiczne prowadzą do skrajnego determinizmu, co choćby z tego powodu trudne jest do przyjęcia, że logika nie powinna wyznaczać od strony merytorycznej żadnego stanowiska filozoficznego.

Słuchacze wysunęli różne sposoby zlikwidowania tej trudności, wśród których najpoważniejsza była chyba propozycja odwołania się do logiki wielowartościowej. Przewodniczący starał się ze swej strony wykazać wady tych rozwiązań i przedstawił na zakończenie próbę rozwiązania pochodzącą od filozofów z środowiska oksfordzkiego.

Środkiem ratunku jest znów analiza języka potocznego, tym razem badanie potocznego posługiwania się zwrotem „prawdą jest, że...". Filozofowie oksfordzcy zaliczają ów zwrot do tego typu wypowiedzi, w których mówiący nie tyle coś stwierdza, ile zajmuje wobec czegoś osobistą postawę, angażuje się. Tak na przykład zwroty „obiecuję", „postanawiam", „przysięgam", nie opisują stanu rzeczy, ale ten stan ustanawiają (w tym wypadku stan mojego zaangażowania). Gdy mówię „prawdą jest, że..." zajmuję postawę afirmacji czy aprobaty intelektualnej wobec jakiegoś sądu, który został mi podany do wiadomości. Otóż gdy nie jest mi coś wiadome (a tak się rzecz ma z jutrzejszym spadnięciem lub niespadnięciem z dachu), nie mogę zająć wobec tego żadnego stanowiska, a zatem użycie zwrotu „prawdą jest, że..." będzie w takim wypadku niedorzeczne.

2. W części dyskusyjnej seminarium, podobnie zresztą jak w dyskusjach po innych referatach, wyłonił się problem stosunku filozofii do światopoglądu. W związku z filozofią analityczną problem ten przybrał postać pytania, na czym polega ścisłość w badaniach filozoficznych i w jakim stopniu pomaga ona w dochodzeniu do prawdy. Od odpowiedzi na to pytanie zależeć będzie ocena, jaką wartość reprezentuje filozofia analityczna, gdy idzie o rozwiązanie podstawowych problemów światopoglądu.

Odróżniono ścisłość sformułowań od ścisłości uzasadnień. Pierwsza jest koniecznym warunkiem rozstrzygalności problemów, ponieważ na pytania wieloznaczne czy mętne nie można dać jednoznacznej odpowiedzi. Ścisłość uzasadnienia, polegająca na przestrzeganiu odpowiednich reguł metodologicznych, eliminuje błędy formalne, przez co wybitnie zwiększa się prawdopodobieństwo dojścia do trafnych konkluzji. Tak

pojęta ścisłość, choć nie jest jeszcze wystarczającym warunkiem osiągnięcia prawdy w filozofii, jest jednak warunkiem koniecznym.

Inne głosy w tej części posiedzenia miały charakter prośby o wyjaśnienia lub dodatkowe informacje, nie spowodowały więc bardziej ożywionej wymiany zdań.

3. Ostatnia część seminarium poświęcona była czytaniu i komentowaniu jednego z klasycznych tekstów w zakresie analizy filozoficznej, mianowicie fragmentów pierwszego rozdziału z dzieła G. E. Moore'a *Zasady etyki*. Słuchacze, mając przed sobą specjalnie w tym celu przygotowane wypisy, uzupełnione ustnym komentarzem prowadzącego seminarium, mogli w ten sposób zetknąć się bezpośrednio z techniką badawczą jednego z głównych twórców filozofii analitycznej. Czytany tekst zawierał rozważania nad „niedefiniowalnością" terminu „dobry" i konsekwencjami merytorycznymi tego faktu językowego odnośnie określenia przedmiotu etyki.

Na zakończenie seminarium zabrał głos autor odczytu akcentując użyteczność badań nad językiem, ale i przestrzegając jednocześnie przed pokładaniem w nich nadziei, których te badania nie mogą spełnić. Można bowiem wskazać różne języki, jednako poprawne i jednako użyteczne, a jednak prowadzące do odmiennych, niekiedy zaś nawet sprzecznych względem siebie wniosków o rzeczywistości.

Ks. W. M.

ADAM STANOWSKI

EGZYSTENCJALIZM

Rozważania niniejsze nie mogą oczywiście wyczerpać całej bogatej problematyki wiążącej się w ten czy w inny sposób z egzystencjalizmem. Trzeba więc będzie zrezygnować z omawiania w tym miejscu zjawiska krzewienia się we współczesnych społeczeństwach, między innymi i w Polsce, pewnej praktycznej postawy życiowej zasługującej z wielu względów na miano egzystencjalistycznej [1] oraz bardzo interesujących zagadnień dotyczących przyczyn rozpowszechniania się tej postawy jak również przyczyn wydatnego ożywienia egzystencjalistycznej filozofii w latach trzydziestych bieżącego stulecia i po drugiej wojnie światowej. Chciałbym natomiast, ograniczając się do problematyki metodologicznej i merytorycznej samej filozofii egzystencjalistycznej, podjąć tutaj próbę analizy charakterystycznego dla niej stylu, sposobu filozofowania oraz wyodrębnienia najogólniejszych zagadnień, postaw, założeń wspólnych wszystkim jej przedstawicielom, a w końcu scharakteryzować sposób podejścia do tych zagadnień właściwy poszczególnym egzystencjalistom.

Metoda uprawiania filozofii przez egzystencjalistów nie zachęca jednak bynajmniej do takiej próby. W 46 numerze „Nowej Kultury" z 1957 r. ukazał się felieton Jana Józefa Lipskiego pt. *Pośmiertna czkawka Heidelbergu*, którego treść można by z pewnym, nieznacznym uproszczeniem sprowadzić do takiej tezy: myśl egzystencjalistyczna wyrażana jest w formie tak nieścisłej, tak nie nadającej się do jednoznacznego odczytania, w formie stanowiącej po prostu bełkot, że nie powinno się w ogóle nią zajmować, należy raczej ubolewać nad tym, że wzbudza ona tyle zainteresowania. Wydaje mi się, że gdybyśmy nawet zgodzili się na tak ostrą ocenę języka egzystencjalistycznego, to jednak nie mamy prawa z góry przekreślać egzystencjalizmu ani żadnego innego nurtu myśli ludzkiej na tej tylko zasadzie, iż język, którym się on posługuje, jest nieprecyzyjny; że nie

[1] Juliusz Eska i Adam Stanowski, *Wstęp do dialogu z polskim egzystencjalizmem*, „Więź", 1958, Nr 1.

mamy prawa przesądzać z góry, iż nie ma tam jakichś realnych i istotnych problemów, jakichś spraw ważnych i zasługujących na to, by je przemyśleć i ustosunkować się do nich.

Przed tym jednak należałoby zastanowić się nad tym, dlaczego egzystencjaliści używają takiego właśnie języka. Czy jest to po prostu wynikiem niedostatków ich wykształcenia logiczno-metodologicznego, czy też świadomego wyboru? Nie tylko w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, ale na przestrzeni całej historii myśli europejskiej zaznaczają się dwa zasadnicze style filozofowania, dwa sposoby uprawiania filozofii. Pierwszy z nich wyraża się w dążeniu poszczególnych myślicieli do wykładania swoich poglądów w formie możliwie ścisłej, zobiektywizowanej, do traktowania filozofii jako nauki, która powinna sprostać wszystkim wymogom naukowości. W dziełach drugiego typu chodzi raczej o wywołanie u czytelnika przeżyć możliwie podobnych do przeżyć autora. Wypowiedź ma na te przeżycia naprowadzać, sugerować je, nie ma zaś ambicji ich jednoznacznego wyrażenia czy udowodnienia. O ile ideałem pracy filozoficznej pierwszego typu jest ścisła rozprawa naukowa, w drugim wypadku nasuwa się raczej analogia z dziełem literackim, z artystyczną formą wypowiedzi, w której również chodzi przecież przede wszystkim o wywołanie u czytelnika przeżyć zbliżonych do przeżyć artysty. Warto zaznaczyć, że taki sposób wypowiadania się cechuje czasem myślicieli bardzo dalekich od irracjonalizmu. Wszak opis fenomenologiczny jest również formą naprowadzania na pewne przeżycia intelektualne, których nie można zdefiniować ani udowodnić. Zbieżność nie przypadkowa zresztą: wszak Heidegger był uczniem Husserla, do którego poglądów niewątpliwie nawiązuje, a inspiracja fenomenologiczna Sartre'a jest również bardzo wyraźna i bynajmniej przez niego nie ukrywana.

Egzystencjalizm należy niewątpliwie do drugiego z wyróżnionych wyżej nurtów, do nurtu, który można by nazwać raczej artystycznym niż naukowym. Nic dziwnego, że przedstawiciele tego kierunku tak chętnie wypowiadają się w utworach ściśle literackich. Czyni to Sartre i Camus, a podstawowym dziełem Marcela, który najchętniej uprawia esej, jest jego *Dziennik metafizyczny* — swojego rodzaju pamiętnik intelektualny, zbiór subiektywnych refleksji notowanych z dnia na dzień. Marcel próbował zresztą również nadać swoim poglądom kształt dramatu. Nawet prace Heideggera, częściowo Sartre'a, z wcześniejszych Kierkegaarda, które mają postać rozpraw, bardzo trudne nieraz, nie odznaczają się językiem zobiektywizowanym, mają charakter wybitnie subiektywny.

Jakie są motywy przyjęcia takiego stylu wypowiedzi filozoficznej, jak motywują je egzystencjaliści?

Mamy tu do czynienia, jak się zdaje, przede wszystkim z protestem przeciw filozofii nieautentycznej, „scholastycznej", która dbając o poprawne sformułowania przestała służyć poznaniu rzeczywistości, ugrzęzła w werbalizmie, stała się pustą grą słów, zabawą w układanie systemów. Wiąże się to ściśle z przekonaniem, że wiedza ogólna i konieczna, będąca zgodnie z postulatem Arystotelesa ideałem filozofii zobiektywizowanej, nie może dotyczyć rzeczy konkretnych, jednostkowych. A przecież one tylko naprawdę, realnie istnieją, a tym samym one tylko zasługują na naszą uwagę. Jeśli myślenie dyskursywne, poprawne formalnie analizy mają nas oderwać od jedynie realnej rzeczywistości, jaką są przedmioty jednostkowe, i zwrócić ku abstrakcyjnym schematom, lepiej zrezygnować z metod zobiektywizowanych. Pewną rolę odgrywa tu także obawa przed zeskorupieniem systemu; przekonanie, że jeśli raz ujmiemy nasze poglądy w ścisłe formuły, staniemy się łatwo ich niewolnikami, zamkniemy się w nich i zamiast nieustannie szukać — co jest podstawowym zadaniem filozofa — zaczniemy propagować zamknięty, gotowy system. Dalej twierdzi się często, że nie filozofuje się samym intelektem, którego dorobek ująć można w zracjonalizowane formuły, lecz całym sobą, całą swoją egzystencją. Filozofującym podmiotem nie jest sam intelekt, lecz cały człowiek. Twierdzenie to dopuszcza tak wiele interpretacji, iż trudno byłoby ustalić, która z nich wyraża omawiane powyżej tendencje Zdanie to można między innymi sprowadzić i do często spotykanego poglądu, głoszącego, iż filozofia nie może ograniczać się do opisywania i wyjaśniania rzeczywistości, do tworzenia obiektywnego jej obrazu — musi określać naszą postawę, nasz osobisty stosunek do rzeczywistości, musi nas angażować. Te dwie postawy charakteryzuje w bardzo interesujący sposób Gabriel Marcel stwierdzając, że każde zagadnienie, przed którym stajemy, ujmujemy bądź to jako problem, bądź jako tajemnicę. Stawiając problem patrzymy niejako z boku na coś, co jest na zewnątrz nas i o czym chcemy wytworzyć sobie opinię, która zaspokoi naszą ciekawość, ale która nie będzie nas zobowiązywała. Przed tajemnicą stoimy wtedy, kiedy stawiamy pytanie dotyczące czegoś, co jest w jakiś sposób wewnątrz nas (choć może jednocześnie być i poza nami); kiedy pytając o coś stawiamy pod znakiem zapytania nasze własne istnienie, jego sens. Tajemnica wciąga nas osobiście i angażuje, jesteśmy w niej. Kiedy zamiast stawać przed tajemnicą stawiamy problem, przekreślamy związki łączące nas z rzeczywistością, spłycamy niesłychanie nasz stosunek do niej i uniemożliwiamy sobie jej zrozumienie. (Jak długo na przy-

kład zajmujemy się problemem zła — traktując je jako coś, co jest poza nami, na co patrzymy z boku — tak długo nie znajdziemy zadowalającej odpowiedzi. Zło możemy zrozumieć, możemy zająć wobec niego jakieś stanowisko wtedy dopiero, kiedy spojrzymy na nie jako na tajemnicę, jako na coś, co jest w nas samych i co nie może być rozpatrywane w oderwaniu od tego, że jest w nas.)
W końcu możemy mieć do czynienia z dążeniem do wyjścia z kręgu specjalistów, do uprawiania filozofii dla wszystkich; dyktuje to swobodniejszy, bardziej literacki, mniej zwracający uwagę na naukową ścisłość tok wypowiedzi filozoficznej.

Zastrzeżenia, które budzą wszystkie przytoczone wyżej argumenty, można by chyba sprowadzić do pytania: czy realizacja słusznych w zasadzie postulatów wysuwanych pod adresem filozofii wymaga rzeczywiście tak skrajnej jej subiektywizacji? Czy filozofia, aby utrzymać kontakt z rzeczywistością, musi faktycznie zrezygnować z dążenia do nadawania swoim tezom formy możliwie zobiektywizowanej naukowej, z troski o intersubiektywność języka? Czy nasze konstrukcje pojęciowe są tylko rusztowaniami nadbudowanymi nad konkretną rzeczywistością i nie mającymi z nią właściwie nic wspólnego, czy też ujmują one pewne elementy wspólne wielu jednostkowym, realnie istniejącym przedmiotom, ich wspólną strukturę, ogólną formę rzeczy konkretnych — jakby powiedział tomista? (Wracamy tu, jak widać, do starego sporu o uniwersalia.) Czy nasze ogólne formuły nie dają nam więc jakiejś istotnej wiedzy o realnych, indywidualnych egzystencjach? I czy sami egzystencjaliści nie relacjonują przede wszystkim tych swoich doświadczeń, które są — ich zdaniem — ważne dla wszystkich ludzi, które wszystkich dotyczą? Czy nie wychwytują więc i oni elementów ogólnych, wspólnych wszystkim ludziom? Czy, z drugiej strony, szukanie odpowiedzi na pytanie, czym jest czy też raczej, jak istnieje konkretna jednostka, nie powinno być raczej funkcją sztuki a nie filozofii? Dalej, czy dlatego, że „formalizacja" naszych poglądów sprzyja ich kostnieniu, musimy rezygnować z dążenia do systematyzacji dotychczasowych osiągnięć naszej myśli? Czy chcąc, aby filozofia nie ograniczała się do wyjaśnienia rzeczywistości, by określała ponadto naszą postawę, angażowała nas, musimy rezygnować z dążenia, by to wyjaśnienie, konieczne przecież, było możliwie obiektywne, uzasadnione, wyrażone w sposób jednoznaczny? W końcu, czy wypowiedź bardziej subiektywna jest przez to samo bardziej komunikatywna, dostępniejsza dla szerszego ogółu? Wiemy, ile trudności nastręczają czytelnikowi rozprawy Heideggera czy nieliterackie prace Sartre'a, a z drugiej strony jak bardzo komunika-

tywną, popularną formę potrafią nadać swym dziełom autorzy przywiązujący skądinąd ogromną wagę do rygorów ścisłości.

Niezależnie od wszystkich tych znaków zapytania, a nawet od całej sprawy motywów decydujących o przyjęciu przez egzystencjalistów charakterystycznej dla nich formy wypowiadania się, rodzi się w tym miejscu zasadnicza wątpliwość. W jaki sposób można referować tego typu wypowiedzi? Czy uprawnione są próby przekładania ich na język bardziej intersubiektywny? Dla jednych próby takie, konieczne — jak się zdaje — będą zawsze jakimś gwałceniem właściwego ducha filozofii egzystencjalistycznej. Dla drugich, będąc mimo wszystko jakąś relację przeżyć, które zrodziła u sprawozdawcy lektura pism egzystencjalistów, pozostaną nie dość ścisłe i obiektywne. Nie da się również uniknąć pewnego subiektywizmu w wyborze tych elementów bogatej problematyki egzystencjalistycznej, które uzna się za podstawowe i które zechce się uczynić punktem wyjścia jakiejś próby jej systematyzacji.

Chcąc najogólniej tę problematykę określić trzeba stwierdzić na wstępie, że posiada ona charakter wybitnie humanistyczny, koncentruje się wokół spraw człowieka. Od czasów zwrócenia się sofistów i Sokratesa od zagadnień filozofii przyrody — dominujących w pierwszym okresie myśli greckiej — ku sprawom człowieka nie było chyba w dziejach filozofii europejskiej tak zdecydowanego odejścia od wszystkiego, co nie wiąże się bezpośrednio z człowiekiem. Analogia tym wyraźniejsza, że egzystencjalistom również chodzi o mądrość w sensie dość zbliżonym do potocznego rozumienia tego słowa.

Pamiętajmy, iż egzystencjaliści, czyniąc zasadniczym przedmiotem swoich rozważań egzystencję, mają na myśli nie istnienie w ogóle, ale istnienie człowieka, właściwy mu sposób istnienia. Chodzi tu zresztą nie tyle o to, jak naprawdę, w rzeczywistości istnieje człowiek, ale o to, jak on to swoje istnienie przeżywa, jak mu się ono jawi. Mamy tu więc do czynienia nie tyle z antropologią filozoficzną, z metafizyczną koncepcją człowieka, ile z fenomenologią istnienia ludzkiego, z próbą opisu fenomenologicznego postaw ludzkich, stosunku człowieka do swojego istnienia, do sposobu, w jaki istnieje, i do tego, co istnieje obok niego. (Jak pamiętamy — tacy wybitni przedstawiciele egzystencjalizmu, jak Heidegger czy Sartre — nie ukrywają bynajmniej swej zależności od fenomenologii).

Uprawiana przez egzystencjalistów problematyka mając wyraźny charakter fenomenologiczny zbliża się jednocześnie do zagadnień psychologicznych oraz etycznych. Nie ograniczają się oni bowiem

do opisu postaw ludzkich; jedne z nich aprobują, inne odrzucają, dokonują wśród nich jakichś wyborów, oceniają je i wartościują.

O jakie kryteria opiera się to wartościowanie? Główne kryterium, w oparciu o które stwierdza się, że pewne postawy ludzkie zasługują na aprobatę, a inne na odrzucenie, można by nazwać kryterium autentyczności. Punktem wyjścia dla całej myśli egzystencjalistycznej jest chyba stwierdzenie jakiegoś zagubienia się współczesnego człowieka, jego wyobcowania (alienacji — jakby powiedzieli marksiści) z tego, co stanowi jądro człowieczeństwa, ucieczka od przeżywania swej ludzkiej egzystencji w całej jej prawdzie, zastąpienie postawy autentycznej jakimiś postawami fałszywymi, świadomie lub nieświadomie zakłamanymi. Myśl tę można by właściwie sprowadzić do poszukiwania autentycznej postawy życiowej człowieka.

Czy jednak postawa „autentyczna" to tyle co postawa „prawdziwa" w klasycznym tego słowa rozumieniu, tzn. zgodna z rzeczywistością? Czy pewna postawa jest autentyczna dlatego, że w rzeczywistości człowiek jest taki oto, istnieje w ten oto sposób, ponieważ rzeczywistość otaczająca człowieka jest naprawdę taka właśnie, a nie inna? (Poszczególne „systemy" egzystencjalistyczne opierałyby się wtedy, wbrew temu co stwierdzaliśmy poprzednio, na pewnych założeniach metafizycznych). Faktycznie rozumowanie przebiega tutaj, zgodnie z całym stylem myśli egzystencjalistycznej, w odwrotnym kierunku. Stwierdza się, że człowiek jest taki oto, ponieważ pewną postawę przeżywa jako autentyczną; rzeczywistość jest taka oto, ponieważ pewną postawę w stosunku do niej człowiek przeżywa jako autentyczną. Przeżywanie pewnych postaw jako autentyczne stanowi więc kryterium prawdy, a nie odwrotnie. Oczywiście spotykamy się czasem u egzystencjalistów z próbami „metafizycznego" uzasadniania pewnych postaw, uzasadnienia takie pełnią jednak rolę wtórną i pomocniczą.

To nastawienie na poszukiwanie autentycznej postawy życiowej człowieka — i chyba nic więcej — jest wspólne wszystkim egzystencjalistom. Już analiza istnienia ludzkiego przedstawia się u poszczególnych autorów odmiennie, inne przeżycia egzystencjalne uważa się za podstawowe, różne postawy ocenia się jako autentyczne. Nawet pesymizm, podkreślanie tragizmu istnienia ludzkiego, uważane zazwyczaj za najbardziej charakterystyczną cechę egzystencjalizmu, występuje u poszczególnych autorów w bardzo różnym, czasami minimalnym stopniu. Ażeby ułatwić zorientowanie się w tym gąszczu stanowisk i zagadnień — utrudnione dodatkowo jak najdalej idącą

oryginalnością i odrębnością terminologii używanej przez poszczególnych autorów — trzeba wybrać pewną problematykę kluczową, na którą zwracałoby się przede wszystkim uwagę przy analizie różnych poglądów. Taki punkt wyjścia stanowić mogą dwa podstawowe pytania: w jaki sposób poszczególni przedstawiciele egzystencjalizmu pojmują postawę autentyczną i przeciwstawiającą się jej formę ucieczki przed rzeczywistością istnienia ludzkiego i co uważają za podstawowe przeżycie egzystencjalne, przeżycie rodzące się w człowieku, kiedy ujrzy twarzą w twarz prawdę swojego istnienia.

Dla najbliższego prekursora współczesnego egzystencjalizmu, Sörena Kierkegaarda, najbardziej typową formą zagubienia istotnego sensu ludzkiego istnienia jest pogrążenie się w powierzchownym życiu nastawionym na poszukiwanie przyjemności w pozornie ważnych sprawach życia codziennego, jest stan sytego zadowolenia. Wydobyć nas z tego stanu, wyzwolić nas może tylko lęk, będący podstawowym przeżyciem egzystencjalnym. Lęk ten nie ma określonego przedmiotu. Coś nieokreślonego, coś, co odkrywamy pod powierzchnią naszego codziennego życia, zaczyna przerażać nas a jednocześnie pociągać. W końcu lęk przechodzi w rozpacz, która będąc chorobą śmiertelną dla tego, kto się z niej nie wyleczy, jest zarazem koniecznym warunkiem wyzwolenia człowieka z niewoli codzienności i łatwizny. Rodząc się ze zrozumienia własnej słabości i nicości zmusza nas do odnalezienia Boga, stawia wobec ostatecznej i podstawowej zarazem alternatywy, zmusza do decyzji: albo — albo. Albo życie powierzchowne, łatwe, zarazem puste i pozbawione sensu, albo wyzwolenie przez wiarę, która stanowi jakiś skok w nieznane, jest podjęciem ryzyka życia w obliczu Boga. Życie to również pełne jest tragizmu: życie w obliczu Boga, niepojętego i strasznego, zmusza nas do przeżywania każdej chwili i każdej decyzji w jej ostatecznych konsekwencjach. Ale Bóg, który jest dla nas jakimś *mysterium tremendum,* stanowi jednocześnie, zgodnie z ambiwalentnym charakterem lęku, jakieś pociągające nas *mysterium fascinosum.* Ludzie przeżywający najgłębiej całą gorycz swego istnienia przyłączają się do chóru całej przyrody śpiewającej: Bóg jest miłością.

Dla Martina Heideggera z kolei podstawową formą alienacji człowieka jest zagubienie świadomości swojego istnienia i odpowiedzialności za nie w nieokreślonym, anonimowym „się" (*man*); myślę tak, bo „tak się myśli", mówię tak, „bo tak się mówi", postępuję tak, bo „tak się postępuje". Roztapiam się w tej anonimowej konwencji i rezygnuję z ponoszenia odpowiedzialności za swoje istnienie.

Uciekamy w ten sposób przed lękiem i troską, które muszą cechować istnienie autentyczne.

Człowiek, egzystencja ludzka, byt świadomy (*das Dasein*) wrzucony jest bowiem pomiędzy obce mu byty nieświadome, niereflektujące, po prostu istniejące (*das Seiende*), którym los człowieka jest zupełnie obojętny, a które mogą go w każdej chwili zmiażdżyć, przez które jest nieustannie zagrożony. Ta sytuacja musi budzić nieustanny lęk w każdym człowieku, który odważy się uświadomić ją sobie. Ponadto lęk musi budzić świadomość tego, że życie człowieka jest tylko wąską szczeliną między dwiema nicościami: między nicością, z której wyszedł, i nicością, ku której dąży; że jest ono zawieszone nad przepaścią nicości, która przenika istnienie ludzkie, jest jego elementem — tak jak każdego zresztą istnienia. (Mamy tu chyba do czynienia z bardzo ostrym poczuciem tego, co tomista nazwałby przygodnością bytu, niekoniecznością istnienia ludzkiego, przy jednoczesnym braku poczucia jego zawisłości, zależności od Bytu koniecznego, w którego ręku spoczywa istnienie zawieszonego nad otchłanią nicości człowieka i który gwarantuje nam to istnienie.) Lęk musi budzić śmierć, ku której nieustannie zmierzamy i która przenika całe nasze istnienie, będące stałym stawaniem się a jednocześnie wyczerpywaniem. Każda zmiana wprowadza w nasze istnienie element śmierci; nieustannie coś się w nas i dla nas kończy. Egzystencja ludzka jest „istnieniem ku śmierci" (*das Sein zum Tode*). (Nawiasem mówiąc Heidegger dopuszcza teoretycznie możliwość istnienia Boga, nieśmiertelności duszy ludzkiej, ponieważ jednak prawdy te, które dadzą się — być może — uzasadnić na gruncie metafizyki, nie są nam dane fenomenologicznie, nie stanowią bezpośrednich danych naszej świadomości, nie mogą więc — według niego — wpływać na naszą postawę egzystencjalną.)

Od lęku przed śmiercią uciekamy znowu w anonimowe *man stirbt* — „umiera się", ludzie umierają. Do tego chcemy ograniczyć naszą wiedzę o śmierci. Odsuwamy w ten sposób od siebie myśl, że to ja umrę. Ucieczka ta jest również jakąś formą „bycia ku śmierci", ale formą fałszywą. Właściwą postawę w stosunku do śmierci rodzi uświadomienie sobie jej znaczenia dla mnie, możliwości m o j e g o nieistnienia. Wyraźnemu, świadomemu lękowi przed śmiercią będzie wtedy towarzyszyła spokojna gotowość na nią, radosna „wolność ku śmierci" — sztuka świadomego życia w obliczu śmierci. Człowiek jest wrzucony w istnienie niezależnie od swej woli. Nie ma wpływu ani na fakt swego istnienia, ani na sposób, w jaki istnieje. Może jednak przeznaczony mu kierunek życia odrzucić lub potwierdzić, choćby czysto intencjonalnie. Egzystencja ludzka jest

możnością zgadzania się — lub niezgadzania — na siebie samego. Postawą godną człowieka jest miłość swojego losu, jakikolwiek by on był, dumne i radosne potwierdzenie i pokochanie najcięższego nawet losu — bo to jest mój los.

Lęk człowieka przed istnieniem, w które jest on wrzucony, uzupełnia, a w pewnym sensie i ogranicza troska. Troska ta, która polega na zajmowaniu się *(besorgen)* rzeczami, prowadzi do jakiejś ich humanizacji, oswojenia. Człowiek zawiadując, zarządzając, zajmując się rzeczami, pielęgnując je, przyswaja je sobie w pewnym stopniu, przezwycięża ich wrogość. Z drugiej strony — zabezpiecza się przez wzajemną opiekę (*für Sorge*), przez troskę jednego człowieka o drugiego. Ten postulat przezwyciężania niebezpieczeństw zagrażających człowiekowi przez zespalanie się ze światem i innymi ludźmi, przez troskę o rzeczy i ludzi stanowi, jak się zdaje, zasadniczą różnicę między stanowiskiem Heideggera i Sartre'a.

Dla Sartre'a punktem wyjścia jest również rozróżnienie świadomej egzystencji ludzkiej (heideggerowskie *das Dasein*; u Sartre'a *l'être pour soi* — „byt dla siebie") od istnienia pozbawionych świadomości rzeczy (*l'être en soi* — „istnienie w sobie"), istnienia ciężkiego, surowego, ślepego, tępego. W człowieku, istocie świadomej i zdolnej do refleksji, musi budzić odrazę niepotrzebne, bezmyślne, pozbawione jakiegoś wewnętrznego znaczenia istnienie rzeczy, które mimo tej swojej niedorzeczności będą nadal istniały. Odraza ta — według Sartre'a — stanowi obok poczucia obcości w świecie podstawowe przeżycie egzystencjalne.

Człowiek może jednak wyrwać się z tego świata rzeczy nieświadomych, świata natury, gdyż jako byt świadomy jest wolny, to znaczy, jest zdolny do buntu, może przeciwstawić się naturze istniejącej wokół niego i w nim samym, wyjść poza nią. Oczywiście wolność nie oznacza tu możności zrealizowania swoich zamierzeń (tak jak to rozmieją marksiści). Każdy człowiek może być wolny, bo od niego tylko zależy postawa, jaką zajmuje. Nawet człowiek wrzucany żywcem do pieca krematoryjnego jest absolutnie wolny, bo może godzić się z tym wewnętrznie lub nie godzić — tej wolności, która stanowi o jego wielkości i godności, nikt mu nie może odebrać.

Wolność ta nadaje jednak jednocześnie losowi ludzkiemu jego tragiczne piętno. Człowiek, który jest skazany na wolność, który musi ciągle wybierać, którego wybór może mieć ważkie konsekwencje dla niego samego i dla innych ludzi, nie może oprzeć się o żadne kryteria, znikąd nie dowie się, jaki wybór jest słuszny — a jaki nie. Nie dowie się tego, bo nie ma ani Boga, który mógłby podyktować mu jakieś normy, ani natury ludzkiej, która mogłaby być

źródłem norm. „Pojęcie natury ludzkiej jest hańbiącym przeżytkiem teizmu. Człowiek jest tylko projektem, rzutem samego siebie, czystym ruchem w nieznane piękno. Nikt nie może mi powiedzieć, czym będę jutro „...czym jutro stanie się ludzkość"... „Ja będę, ludzkość będzie tym, co postanowi nasz wolny czyn" [2].

„Pojęcie natury ludzkiej stanowi hańbiący przeżytek teizmu". To już nie tylko, a może nawet nie tyle, stwierdzenie bezzasadności takiego pojęcia. To jest jego odrzucenie jako czegoś, co krępuje człowieka i jego wolność. Czy więc rzeczywiście Sartre dlatego nie może znaleźć żadnych kryteriów wyboru, że nie ma Boga ani natury ludzkiej, czy też odwrotnie: dlatego odrzuca Boga i naturę, bo nie chce jakichkolwiek kryteriów, które by, jego zdaniem, ograniczały absolutną wolność wyboru. Człowiek, który się podporządkowuje jakiemuś prawu, jakimś normom, rezygnuje ze swej wolności, a więc z tego, co stanowi o jego godności. Źródłem tego buntu przeciw wszelkiemu ustalonemu, heteronomicznemu porządkowi moralnemu jest chyba protest przeciw powierzchownej konwencji obyczajowej narzucającej człowiekowi pewne zasady postępowania, które nie zyskały jego wewnętrznej aprobaty, w imię tego tylko, że tak „się" postępuje. Bunt ten, w dużej mierze usprawiedliwiony, urasta jednak w jakieś integralne *non serviam*. Rodzi się tutaj bardzo niepokojące podejrzenie, że ateizm Sartre'a nie jest wynikiem jakichś rozważań teoretycznych [3] lecz wybranej postawy, odrzucenia wszystkiego, co mogłoby pomniejszyć człowieka odbierając mu wolność stanowienia dla siebie o tym, co złe i dobre. Postawa taka, będąc jakąś rozpaczliwą próbą ratowania zagrożonego człowieka, jego godności, przy jednoczesnym odrzuceniu wszystkiego, co mogłoby stanowić dla niego jakieś oparcie, może jednak (niezależnie od tego czy jest to możliwe i potrzebne, to znaczy, czy człowiek może obejść się bez jakiegoś stałego punktu odniesienia i czy takiego punktu nie ma) mimo wszystko budzić pewien szacunek.

Na najcięższą próbę wystawiają ten szacunek poglądy Sartre'a dotyczące stosunku człowieka do innych ludzi, tego, co Sartre nazywa *l'être pour l'autre* — „istnienie dla drugiego". Człowiek skazany jest na wieczne osamotnienie, które jest konsekwencją i warunkiem jego wolności. „Wchodząc w orbitę mego istnienia drugi człowiek

[2] E. Mounier, *Jak jest właściwie z tym egzystencjalizmem*, „Odrodzenie", 1946 nr 23 (83).

[3] Próbki rozumowania mającego uzasadnić niemożliwość istnienia bytu jednocześnie świadomego — przy czym świadomości przypisuje się wszystkie ograniczenia charakterystyczne dla umysłu ludzkiego — i doskonałego są uderzająco niepoprawne, występują zresztą bardzo marginesowo.

kaleczy je, robi w nim szczelinę, przez którą uchodzi świadomość mojego posiadania świata. Jestem w teatrze na sztuce, która mi daje wzruszenie artystyczne — nagle zjawia się obok mnie jakiś głupiec, który niewłaściwie na nią reaguje... Człowiek ten zabiera mi m o j ą sztukę i zmusza do przyjęcia swojej. Spojrzenie drugiego człowieka zatrzymuje się na mnie po to tylko, żeby mnie wziąć w niewolę, ograniczyć, związać. Chciałbym, nie tracąc własnej wolności i nie umniejszając jego wolności, owładnąć drugim człowiekiem. Ale to jest niemożliwe — w momencie gdy nim owładnąłem... przestaje być wolny... Miłość... też nie jest niczym innym jak niewolą — schwyciliśmy drugiego człowieka w sieć miłości, ale sami musimy się z niej wydostać. Nie ma rzeczywistego bytu m y, nie ma prawdziwego ludzkiego porozumienia między ludźmi" [4]. Doskonałą ilustracją tych poglądów na stosunki międzyludzkie jest sztuka Sartre'a *Piekło* czyli *Przy drzwiach zamkniętych*.

Zdaniem Sartre'a człowiek może, a czasem powinien pracować dla innych ludzi. Ale będzie to zawsze praca dla innych, a nie z innymi — jeśli nie mamy utracić swojej wolności.

Poglądy Sartre'a cechuje, jego zdaniem, najgłębszy optymizm. Optymizm wynikający ze świadomości tego, że los nasz i nasza godność spoczywa całkowicie w naszym ręku, że jesteśmy więc absolutnie niezależni od kogokolwiek czy czegokolwiek w tym, co jest dla nas najistotniejsze. To gruntowanie wielkości, godności, wolności człowieka na absolutnym uniezależnieniu się od innych, na tym, że się nikogo nie potrzebuje, ten tragiczny humanizm nie tylko bez Boga, ale i bez bliźniego, musi jednak — mimo swój swoisty patos — budzić uczucie zbliżone do przerażenia u każdego, kto przez humanizm rozumie między innymi jakiś ideał solidarności międzyludzkiej.

Oczywiście poglądy Sartre'a ulegały w ciągu trzydziestu prawie lat, które upłynęły od pierwszych jego wystąpień, znacznej ewolucji. Trudno wdawać się tutaj w szczegółową jej analizę. Warto jednak zwrócić uwagę na ostatni etap tej ewolucji uwidoczniający się w zamieszczonym w „Twórczości" (kwiecień 1957) artykule Sartre'a: *Egzystencjalizm i marksizm*. Znalazły tam pełny wyraz, nienowe zresztą, tendencje Sartre'a w kierunku zbliżenia się do marksizmu. Sartre stwierdza, że do marksizmu pociągała go raczej odgrywana przez tę doktrynę rola społeczna, rola czynnika dynamicznego w ruchu robotniczym, niż sama treść tej ideologii. Niemniej skłonny jest on w tej chwili wyjaśnić towarzyszące człowiekowi współczesnemu poczucie obcości w świecie przez odwołanie się do

[4] E. Mounier, tamże.

konkretnych przyczyn społecznych, historycznych, do panującego zła społecznego, niesprawiedliwości ustroju. Konfrontując swoje poglądy na wolność człowieka z marksistowskim sposobem pojmowania mechanizmu przemian dziejowych i roli jednostki w historii dochodzi do wniosku, że punktem wyjścia każdego działania ludzkiego jest określona sytuacja społeczna. Ograniczając człowieka, stawiając go wobec konkretnych potrzeb pobudza go do buntu, do próby wyjścia poza zastany stan rzeczy, określając jednocześnie zakres możliwych do zrealizowania zamierzeń. Każde twórcze działanie człowieka jest więc w jakiś sposób wyznaczone stanem rzeczy, który chce on przezwyciężyć, i możliwościami realizacyjnymi; niemniej jednak może on podjąć to działanie lub powstrzymać się od niego, może wybierać między pewną ilością realnych w danych warunkach poczynań. Motorem dziejów, motorem postępu jest więc ostatecznie realizująca swą wolność jednostka, jednostka buntująca się przeciw stanowi zastanemu, wybiegająca w przyszłość, nadająca nowy kształt istnieniu ludzkiemu. Sartre nie uważa tych poglądów za przeciwstawne w stosunku do marksizmu, lecz za jego uzupełnienie i wzbogacenie. Sądzi, że reprezentowany przez niego w egzystencjalizmie nurt jest właściwie nurtem marksistowskim — powinien zachować niezależność po to tylko, by móc skuteczniej reprezentować wobec obozu marksistowskiego sprawę jednostki i jej wolności. Trudno jednak przypuścić, aby stanowisko takie spotykało się z aprobatą środowisk marksistowskich.

Charakterystyczne dla Sartre'aześrodkowanie uwagi na sprawie obrony człowieka cechuje również Camusa. Dla niego podstawowym przeżyciem egzystencjalnym jest „świadomość absurdalna", świadomość bezsensu życia i istnienia ludzkiego. „Świadomość absurdalna' może zbudzić się w człowieku w każdej chwili życia codziennego, („poczucie absurdu narodzi się gdzieś na zakręcie ulicy w drzwiach obrotowych restauracji, ...skoro zadamy sobie pytanie: jaki sens może mieć życie będące tylko szalonym zjazdem na wolnym kole w otwarty grób" [5]), szczególnie jednak sprzyjają jej przebudzeniu takie sytuacje graniczne, jak śmierć, niebezpieczeństwo, choroba, rozpacz. Przeciwstawia się ona powszechnemu zagubieniu w codzienności życia, nie pozwalającemu spojrzeć rzeczywistości twarzą w twarz. Nie należy uciekać od niej do afirmacji religijnej czy racjonalistycznej, należy z całą świadomością przyjąć postawę Syzyfa, który toczy swój kamień pod górę wiedząc, że za chwilę umknie mu on z powrotem w dół i trzeba będzie od początku podjąć beznadziejny trud. Zdaniem Camusa tak odczytany

[5] H. Malewska, *Albert Camus*, „Znak", 1946 nr 1, s. 117—8.

mit Syzyfa — nie zaś mit Prometeusza — wyraża najbardziej godną człowieka postawę, do jakiej może się on wznieść. Taka niezłomna wola trwania — przy braku jakichkolwiek perspektyw — może rzeczywiście budzić pewien szacunek. Czyż nie podobna jest postawa czekających na Godota? Choć nie wiadomo, czy Godot przyjdzie, trzeba czekać dalej, jeśli nie po to, by się go doczekać, to po to, by pozostać człowiekiem.

„Świadomość absurdalna" może jednak i powinna zdaniem Camusa łączyć się z wolą obrony solidarności ludzkiej. „Pozytywnych" bohaterów *Dżumy* wyróżnia nie nadzieja osobistego ocalenia czy wiara w możliwość przezwyciężenia zarazy, lecz świadomość obowiązku walki z dżumą. Obowiązkiem człowieka jest stanąć w obronie ludzi do walki z zarazą — niezależnie od tego, jak ocenia on perspektywy tej walki. W nrze 44 (459*) „Tygodnika Powszechnego" z 1957 roku znajdujemy *Listy do niemieckiego przyjaciela,* w których Camus zastanawia się nad tym, czy ludzie bliscy mu kiedyś postawą mieli prawo przyłączyć się do hitleryzmu. Na pozór wybór taki należałoby w pozbawionym sensu świecie uznać za równie uprawniony jak każdy inny. A jednak była to, zdaniem Camusa, zdrada człowieka. Obowiązkiem ludzkim jest bowiem walczyć o sens życia, o sprawiedliwość, których człowiek domaga się, choć ich nie znajduje, choć walka ta nie ma może żadnych perspektyw. Nie wolno człowiekowi solidaryzować się z niesprawiedliwością i nieludzkością istnienia, nie wolno ich pogłębiać przez swoją postawę. „Wszystko jest dozwolone, co nie znaczy, że nic nie jest zabronione". „Widziało się ludzi świadomych (to znaczy „absurdalnych" i zbuntowanych) spełniających swój obowiązek w zamęcie najgłupszej z wojen bez poczucia, że popadają w sprzeczność z sobą" [6]. Ludzie ci (a sam Camus, który brał — jak wiadomo — żywy udział we francuskim ruchu oporu, należał do nich niewątpliwie) przy całym poczuciu absurdalności toczącej się wojny nie mieli żadnych wątpliwości, co mają czynić, mieli jasne poczucie swego obowiązku. Czy jednak ten postulat obrony człowieka nie opiera się, podświadomie choćby, o jakieś określone rozumienie człowieczeństwa i to o rozumienie zgodne z chrześcijańskim? Czy Camus mówiąc: wszystko jest dozwolone, nic nie ma sensu, nie mamy się czym kierować w wyborze, musimy jednak wybierać i to wybierać za człowiekiem — nie wybiera w końcu tak samo jak chrześcijanin motywujący swój wybór w oparciu o określone koncepcje człowieka; czy w praktyce nie wybiera tak samo jak na przykład Gabriel Marcel?

[6] H. Malewska, tamże, s. 119.

Punkt wyjścia Marcela jest inny niż omawianych poprzednio przedstawicieli egzystencjalizmu. Marcel przywiązuje największą wagę do rozróżnienia postaw, które można by nazwać postawą otwartą i postawą zamkniętą. Przykładem może tu być, charakterystyczne dla niego przeciwstawienie „bycia czymś" i „posiadania czegoś". Posiadać możemy to, co traktujemy jako zewnętrzne w stosunku do nas (choćby to był nasz własny pogląd). Chcemy to zachować. Postawa nasza staje się statyczna, sztywna, a jednocześnie uzależniamy się od posiadanego przedmiotu. Są jednak rzeczy, w stosunku do których jesteśmy tak osobiście zaangażowani, że nie możemy powiedzieć, iż posiadamy je — my nimi jesteśmy. Posiadanemu przez nas poglądowi przeciwstawia się przekonanie, którego nie możemy traktować jako coś zewnętrznego, co moglibyśmy mieć lub nie mieć. Pozbawieni tego przekonania nie bylibyśmy już sobą. Ono określa nasze istnienie, my nim jesteśmy. Tego czym jesteśmy nie chcemy zachowywać — chcemy to rozwijać, to znaczy jednocześnie utrzymać i uzupełniać; utrzymać przez wzbogacenie.

Zasadniczym powodem wyobcowania człowieka współczesnego, zasadniczą formą zdrady swojego człowieczeństwa jest skłonność do oceniania siebie i innych zależnie od tego, co posiadamy, a nie od tego, czym jesteśmy. Tymczasem o człowieku, o jego wartości stanowi wyłącznie to, w co jest on naprawdę całym sobą zaangażowany, czym się stał, czym jest, a nie to, co posiadł sam się przy tym nie zmieniając. I tylko przywracając należytą wagę temu, czym jesteśmy, a nie temu, co posiadamy, odnajdziemy postawę autentyczną, wyrażającą nasze człowieczeństwo.

Dziwny i tajemniczy stosunek człowieka do własnego ciała, które traktujemy jednocześnie jako przedmiot, narzędzie naszego działania — a więc coś zewnętrznego — i jako coś, czym jesteśmy, stosunek, który nazywa Marcel wcieleniem, jest istotą egzystencji ludzkiej. Stosunek ten winien promieniować, rozrzeszać się. Człowiek tak, jak jest wcielony we własne ciało, tak poprzez nie winien wcielać się w całą rzeczywistość, to znaczy jakoś wchłaniać ją w siebie, jakoś się z nią w swojej postawie utożsamiać, czyniąc ją jednocześnie swoim narzędziem.

Zasadniczym wyrazem postawy otwartej, autentycznej, jest nasz stosunek do drugiego człowieka. Drugi człowiek jest dla nas czymś zewnętrznym tak długo, jak długo możemy o nim mówić: „on". Kiedy zaczyna wkraczać w moje własne istnienie, staje się dla mnie „ty". A przez to wkraczanie nie ogranicza bynajmniej mojej wolności. Najdostojniejszą próbą wolności jest dar z siebie. „Nie o to

chodzi, żeby cudzą obecnością wypełnić jakąś próżnię, ale o to, by temu, drugiemu, dać uczestnictwo w pewnej rzeczywistości, w jakiejś pełni. Lecz... dając — bierzemy; pogłębiamy się w takim stopniu, w jakim otwieramy się innym... Daję mu coś z siebie, dzielę się z nim czymś, co stanowi mnie najistotniej, dopuszczam go do komunii z samym sobą, zezwalam, żeby ,on' zmienił się na ,ty' — dialektyka miłości. ,On' jest na zewnątrz mnie, dopóki nie dopuszczę go do uczestnictwa w moim istnieniu, dopóki nie stanie mi się ,ty'... Lecz... w tym samym stopniu, w jakim ,on' jest na zewnątrz mnie i ,ja' jestem na zewnątrz siebie. Istota, którą kocham, odkrywa mnie niejako samemu sobie, uwewnętrznia mnie"[7]. Poznanie siebie jest możliwe tylko przez otwarcie się dla innych. Każde spotkanie prawdziwe z drugim człowiekiem jest odkryciem samego siebie. Widzimy, jak daleko odszedł Marcel od sartrowskich poglądów na wolność i stosunki międzyludzkie. Do rozbieżności tych czyni sam wyraźne aluzje: „ty mnie chcesz, tyś jest mi apelem. A jeśli odmówię tobie siebie, jeśli uparcie twierdzić będę, że należę tylko do siebie, to tak, jakbym zamurowywał siebie żywcem, to tak, jakbym własnoręcznie chciał udusić tę rzeczywistość, w imię której stawiam ci opór"[8].

Marcel widząc w otwarciu się na całą rzeczywistość, a szczególnie na drugiego człowieka, najistotniejszą cechę postawy autentycznej — uważa wierność, wiarę i nadzieję za podstawowe przeżycia egzystencjalne.

Wierność jest zawsze wiernością komuś. Nie możemy o niej mówić wtedy, gdy m a m y jakieś zobowiązanie w stosunku do kogoś, lecz wtedy, kiedy j e s t e ś m y tym zobowiązani. Taka a nie inna postawa w stosunku do danego człowieka jest mną, ja nią jestem, związałem się z danym człowiekiem swoim istnieniem i odwrócenie się od niego jest zaparciem się siebie, zaparciem się istnienia, a nie tylko złamaniem zobowiązania, jest zdradą wobec rzeczywistości.

Człowiek otwarty na rzeczywistość czuje potrzebę i obowiązek dawania świadectwa wszystkiemu, co istnieje, co tkwi w jego własnym istnieniu. Żeby zaprzeczyć temu, musiałby zaprzeć się samego siebie, zaprzeczyć własnemu istnieniu.

Nadzieję rozumie Marcel także jako otwarcie się na każdą formę istnienia, z którą mogę się spotkać, jako zaufanie do każdego istnienia, przed którym mogę stanąć. Postawa taka wyklucza rozpacz, która jest przywiązaniem do obranej formy istnienia posunię-

7 M. Winowska, *Gabriel Marcel czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne", tom I, 1948, s. 175.

8 M. Winowska, tamże, s. 176.

tym tak daleko, że gotów jestem raczej nie istnieć, niż istnieć inaczej.

Choć poglądy Marcela tak bardzo różnią się od poglądów innych egzystencjalistów, choć on sam mówi ostatnio o sobie, że jest raczej personalistą niż egzystencjalistą, stwierdzić należy, iż zarówno w stylu uprawiania filozofii jak i w zasadniczym nastawieniu (poszukiwanie autentycznej postawy człowieka wobec rzeczywistości) pozostał wierny podstawowym tendencjom myśli egzystencjalistycznej. Warto więc pamiętać, że i do takich wyników mogą poszukiwania te doprowadzić.

Adam Stanowski

Seminarium dyskusyjne

Dyskusja rozwinęła się w dwu głównych kierunkach: z jednej strony dotyczyła zagadnień bezpośrednio związanych z tematem referatu, z drugiej podejmowano próby ustosunkowania się do wszystkich przedstawionych poprzednio kierunków i przeprowadzenia pewnych zestawień i porównań.

Podkreślano więc, że większość referowanych kierunków filozoficznych, w szczególności zaś poglądy poszczególnych przedstawicieli egzystencjalizmu cechuje znamienny partykularyzm, tendencja do bardzo silnego akcentowania stwierdzeń dotyczących jedynie pewnego wycinka czy aspektu rzeczywistości i budowania w oparciu o nie całego systemu. Myśliciele egzystecjalistyczni nie tylko skupają całą swoją uwagę na człowieku pomijając zupełnie inne dziedziny rzeczywistości, ale ponadto jednostronnie kładą zbyt silny nacisk na tylko jeden z elementów bogatego świata postaw i przeżyć ludzkich, który nie sprowadza się przecież w rzeczywistości wyłącznie do lęku, odrazy i poczucia beznadziejności. Partykularyzm taki wynika z jednej strony z pewnego zafascynowania odkrytym aspektem rzeczywistości, z drugiej z jakiegoś lekceważenia dotychczasowego dorobku myśli ludzkiej, z ambicji źle pojętej samodzielności. Takie ujęcie „oryginalne" i upraszczające zarazem bywa bardzo pociągające. Filozofia powinna jednak starać się ująć rzeczywistość w całym jej bogactwie i różnostronności opierając się o to, co zostało już przemyślane i stwierdzone. W każdym systemie partykularnym, historycznym czy współczesnym, znaleźć można pewne prawdy, które pozbawione ograniczeń, jednostronnego odrzucania wszystkiego poza nimi samymi, mogą wnieść coś nowego do filozofii uniwersalistycznej, pogłębić ją w jakimś aspekcie.

Zwrócono również uwagę na to, że omówione w czasie „Tygodnia Filozoficznego" stanowiska są typowymi przykładami pewnych zasadniczych stylów filozofowania. Inne występujące współcześnie kierunki filozoficzne byłyby szczegółowymi wariantami lub zniekształceniami trzech zasadniczych tendencji: pierwszą reprezentowałaby fenomenologia chcąca zdać sprawę z tego, co mi się jawi, z tego, co jest bezpośrednio dane świadomości człowieka poznającego; drugą, realistyczną - tomizm kładący nacisk na odróżnienie w tym, co mi się jawi, tego, co rzeczywiście istnieje od tego, co jest tylko fikcją (a może po prostu chcący przedstawić to, co rzeczywiście istnieje — A. S.); trzecią — filozofia analityczna koncentrująca swoją uwagę na sprawach języka, na tym, o czym ja właściwie mówię i jak mówię (szczegółowym jej wypadkiem byłby neopozytywizm ujmujący postulat ścisłości języka w kategoriach logicznych).

Niełatwo jest umieścić na tak zarysowanej „mapie filozoficznej" egzystencjalizm — filozofię, która występowała zawsze (a szczególnie wtedy, kiedy kładziono zbyt wielki nacisk na intelektualne ujęcie rzeczywistości kosztem strony wolitywno-emocjonalnej), a która przybrała dziś, wskutek działania określonych przyczyn społecznych i historycznych, szczególnie szeroki zasięg. Współczesna filozofia egzystencjalistyczna czerpie bowiem soki z bardzo różnych źródeł. Poglądy Kierkegaarda kształtują się pod wpływem kalwinizmu i romantyzmu. Marcel nawiązuje do augustyńskiego nurtu filozofii chrześcijańskiej. Sartre — z jednej strony przez Heideggera do Husserla, z drugiej — do Nietzschego. Z punktu widzenia metodologicznego można by traktować egzystencjalizm Sartre'a jako kiepsko, poetycko uprawianą fenomenologię.

Podkreślono także, że wspomniana w referacie, a zaznaczająca się w publikowanym w „Twórczości" artykule Sartre'a koncepcja wiązania egzystencjalizmu z marksizmem nie jest nowa; Sartre skłania się ku niej już od dziesięciu lat. Jego zdaniem marksizm posiada dwa zasadnicze mankamenty: brak etyki i estetyki oraz ujmowanie człowieka wyłącznie w bardzo ogólnych kategoriach społecznych tego rzędu co klasa społeczna. Mógłby on mieć przed sobą kolosalną przyszłość, gdyby swoje postulaty społeczno-ekonomiczne uzupełnił etycznymi i estetycznymi założeniami egzystencjalizmu oraz gdyby przyjął, że każdy przedstawiciel danej klasy społecznej ma konkretną indywidualność, którą trzeba badać metodami psychoanalizy i socjologii. Oczywiście nasuwają się wątpliwości, czy te propozycje Satre'a spotkają się z uznaniem samych marksistów.

Próbowano również w dyskusji określić bliżej pozycję Gabriela Marcela.

Z jednej strony zwrócono uwagę na stosunek jego poglądów do tomizmu. Ponieważ egzystencjalizm nie jest systemem filozoficznym w tym sensie, jak nim jest np. neopozytywizm, lecz będąc raczej wyrazem pew-

nej postawy życiowej leży na innej nieco płaszczyźnie, możliwe jest łączenie w jednym człowieku racjonalnie uzasadnionych poglądów tomistycznych i przeżycia egzystencjalnego typu marcelowskiego. Elementy te nie muszą pozostawać w sprzeczności, mogą uzupełniać się wzajemnie. I tak stosując marcelowskie rozróżnienie problemu i tajemnicy do dowodów św. Tomasza na istnienie Boga zapytać można, czy dowody te, racjonalne i formalnie poprawne, prowadzą same przez się do określonych konsekwencji światopoglądowych, czy stanowią wystarczające przesłanki wiary. Filozofia dowodzi bowiem tylko tezy: Objawienie jest możliwe. Nie odpowiada na pytanie: czy warto wierzyć. Dla Marcela przeżycie tajemnicy naszego stosunku do drugiego człowieka było pobudką do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, doprowadziło go do chrześcijaństwa. Postawa taka może stanowić pomost między filozofią a teologią, ułatwić, niezbędny przecież, skok wiary, uzupełnić przesłanki logiczne psychologicznymi. Referent podkreślił w odpowiedzi, że dowody św. Tomasza mogą być traktowane nie tylko jako rozwiązanie pewnych problemów teoretycznych, ale i jako odpowiedź na angażujące nas osobiście pytania dotyczące tajemnicy naszego własnego istnienia i jego sensu. I tak przeżycie (a nie tylko przemyślenie) dowodu *ex contingentia* prowadzić może bezpośrednio do bardzo żywego poczucia zawisłości mojego istnienia, jego zależności od Boga.

Z drugiej strony wyrażono wątpliwość, czy Marcela można zaliczyć do prawdziwych egzystencjalistów. W każdym razie Sartre i najbliżsi mu protestowaliby przeciw temu twierdząc, że uznanie istnienia Boga i wynikające z niego ograniczenie wolności człowieka oraz ugruntowanie wartości obiektywnych nie da się pogodzić z postawą egzystencjalistyczną. Tymczasem stosunek człowieka do Boga jest podstawowym elementem postawy Marcela (co nie zostało zresztą dostatecznie uwidocznione w referacie). Również poglądy etyczne Marcela, który przyjmuje naukę moralną Kościoła, odróżniają go od właściwych egzystencjalistów, według których my sami decydujemy o tym, co jest dobre a co złe. W poszczególnych wypadkach mogą więc być dla nich słuszne decyzje jaskrawo sprzeczne z normami etyki katolickiej. I tak na przykład samobójstwo może być czynem dobrym w sytuacji, w której jest ono jedynym sposobem afirmowania swojej wolności. Podobnie jest ze stosunkiem grupy Sartre'a do małżeństwa, pojmowanego w teorii i praktyce jako dobrowolna umowa, która może być w każdej chwili rozwiązana.

Zdaniem referenta, nie byłoby uzasadnione utożsamianie egzystencjalizmu z kierunkiem satrowskim. Ogólna charakterystyka egzystencjalizmu winna obejmować tendencje wspólne wszystkim autorom uważającym się i uważanym powszechnie za egzystencjalistów, nie wyłączając Marcela, a więc w pierwszym rzędzie nastawienie na obronę człowieka, konkretnej jednostki zagubionej w świecie współczesnym i lekceważonej przez sy-

stemy — ideologie oraz poszukiwanie postawy autentycznej, bezwzględnie szczerej i osobistej. Marcel głosi postawy moralne zgodne z etyką chrześcijańską, nie odwołuje się jednak do autorytetu Kościoła, lecz daje im uzasadnienie egzystencjalne. Samobójstwo traktuje jako zdradę wobec nadziei, wobec istnienia, zamknięcie się w jednej formie życia, przełożenie nieistnienia ponad istnienie w formie niepożądanej; zerwanie związku małżeńskiego jako zaparcie się siebie, zdradę wobec czegoś, czym jestem, wobec rzeczywistości.

Szczególnie ożywioną polemikę wywołały próby oceny egzystencjalizmu typu sartrowskiego, zwłaszcza jego etyki. Obok wypowiedzi świadczących o bardzo osobistym, nie pozbawionym momentów emocjonalnych stosunku dyskutantów do omawianych kwestii, obok tendencji do odrzucenia, potępiania postawy egzystencjalistycznej, czy też zdecydowanej obrony jej wartości, podejmowane były próby pewnej analizy, krytyki połączonej z usiłowaniem wyodrębnienia elementów wartościowych.

Twierdzono więc, że założenie bezsensu i bezcelowości życia uniemożliwia człowiekowi doskonalenie się i wybór dobra — a nawet jakikolwiek wybór. Doskonalenie się polega bowiem na nieustannym wybieraniu wyższych wartości kosztem niższych, wymaga więc jakiegoś kryterium wartości. Postawa egzystencjalistyczna prowadzi do zupełnego subiektywizmu moralnego.

Obrońcy egzystencjalizmu wyjaśniali, że kierunek ten dostarcza pewnych kryteriów wyboru, choć mają one niewątpliwie charakter subiektywny. Człowiek, który dochodzi do uświadomienia sobie swojej niczym nie skrępowanej wolności, winien zrozumieć, że jego dotychczasowy sposób postępowania był również realizacją wolności i kontynuować go. Postępowanie człowieka powinno po prostu być zgodne z okolicznościami, w których on działa i z nim samym; należy być wiernym sobie.

Proponowano dalej poddanie poglądów Satre'a osądowi zdrowego rozsądku prostego człowieka, który by powiedział mu, w brutalnej zapewne formie, co sądzi o wartości takiej filozofii życia.

Twierdzono, że postawa tak fałszwa jak egzystencjalizm, jeśli wypływa z nieświadomości, budzić winna nie szacunek lecz współczucie — w przeciwnym razie zasługuje na stanowcze potępienie. Dlaczego miałoby się podchodzić do egzystencjalizmu z szacunkiem i zrozumieniem, skoro sam Sartre odmawia ich drugiemu człowiekowi, skoro jego pogląd na stosunek do drugiego jest apoteozą egoizmu?

Z drugiej strony podkreślano rewelacyjność egzystencjalizmu, który stanowi pierwszą próbę stworzenia etyki bez wskazywania jakiegoś celu życia ludzkiego, który ukazuje człowiekowi możliwość życia dla siebie i przez siebie.

Zwrócono uwagę na ogromną, a niedostatecznie podkreśloną w referacie rolę, jaką odgrywa w etyce egzystencjalistycznej pojęcie godności

ludzkiej. Śmierć jest granicą pomiędzy życiem człowieka, w czasie którego jedynie może on realizować swą wolność, a nicością; po śmierci może i powinna pozostać po nas tylko nasza godność. Stanowi ona zasadnicze kryterium pozwalające nam oceniać nasze postępowanie. Zachowuję swoją godność wtedy, kiedy realizuję swoją wolność, kiedy wybieram nie wiążąc się żadnymi normami zewnętrznymi, a tylko wewnętrznym przekonaniem, że postępuję dobrze. Wierność wewnętrznemu przekonaniu (a więc znowu kryterium subiektywne — A. S.) powinna zająć miejsce uległości wobec konwencji moralnych. Przekonanie, że zachowanie naszej godności, która stanowi dla nas najwyższą wartość, zależy tylko od nas samych, że zawsze możemy wybierać, jest źródłem głębokiego, choć ukrytego i tragicznego, optymizmu filozofii egzystencjalistycznej.

W odpowiedzi na to postawiono pytanie, czy przyjęcie jakichś norm, jakichś obiektywnych kryteriów postępowania, musi przekreślić wolność człowieka. Przekreśli ją, jeśli jest mechanicznym poddaniem się konwencjom moralnym. Czyż jednak przyjęcie określonych norm moralnych nie może być autentycznym aktem wyboru? i czy wybór taki nie zobowiązuje? Czy jeśli normy składające się na pewien porządek moralny zostaną przeze mnie uznane za obiektywnie słuszne, obowiązek wierności sobie nie sprowadzi się do obowiązku wierności temu porządkowi? Sartre twierdzi, że człowiek zdradza siebie, kiedy ogranicza swoją wolność poddając się jakimś stałym normom. Czy nie jest bardziej uzasadnione stanowisko Marcela, dla którego zdradą siebie jest zaparcie się swoich przekonań, zaparcie się dokonanego z wewnętrznym przeświadczeniem wyboru?

Wyrażono przekonanie, że w poprzednim kryzysie wartości egzystencjaliści potrafili uratować jedynie wartość piękna, wyrażonego w godności ludzkiej. Kryterium godności ludzkiej, traktowane jako norma postępowania ma w istocie charakter kryterium estetycznego, w praktyce bardzo subiektywnego. Egzystencjaliści nie zdołali odnaleźć tak podstawowych wartości jak dobro i prawda.

Popularność egzystencjalizmu wynika między innymi stąd, że potrafił on połączyć minimalizm poznawczy — agnostycyzm — z pewnym maksymalizmem praktycznym. Postawa taka może być uchyleniem się przed istotnymi problemami, wyborem drogi najmniejszego oporu; może jednak również wyrastać z wewnętrznego niepokoju, który jest źródłem wszelkiej filozofii, może być wynikiem trudnych poszukiwań i wtedy zasługuje na szacunek i tych także, którzy jej nie podzielają.

A. S.

O. ALBERT M. KRĄPIEC O. P.

OGÓLNA SYTUACJA W FILOZOFII SENS JEJ UPRAWIANIA

I

Proszę państwa, przypadł mi w udziale zaszczyt podsumowania oraz zakończenia naszych dyskusji i rozważań. Chciałbym zwrócić uwagę na dwie tylko sprawy. Chodzi mi o nakreślenie stanu filozofii dzisiejszej i uchwycenie sensu uprawiania filozofii takiej, jaka dziś istnieje.

Arystoteles wyraził się bardzo znamiennie: *on polachos legetai* — byty są mnogie. I jak mnogie są byty, jak świat jest pluralistyczny, tak dostrzegamy, że mnogie są systemy filozoficzne, różnorodne są kierunki myślenia. Taki stan rzeczy może być pewną obrazą dla niektórych intelektów. Tak jednak jest — różne są kierunki filozoficzne — można powiedzieć krótko — bo są różne. Ale jeśliśmy mieli możność w tych wykładach zwrócić uwagę na fakt, że każdy z tych systemów filozoficznych, które skrótowo były przedstawione, akcentuje inne aspekty rzeczywistości, że z różnych i z różnymi nastawieniami podchodzi się do badania rzeczywistości — to na ogół możemy sobie zdać sprawę, dlaczego istnieje tyle filozofii: bo istnieje mnogość bytów, bo istnieje mnogość intelektów, bo istnieje mnogość aspektów i akcentów poznawczych. Nawet przy tym samym kącie widzenia można akcentować takie lub inne bytowe stany.

Ale przejdźmy do pewnych uogólnień. Jest rzeczą niewątpliwą, że wszelkie uogólnienia są czymś bardzo niebezpiecznym. I dlatego nie należy przyjmować obecnego wykładu jako wykładu prawd do końca przemyślanych, do końca uzasadnionych, bo w tej materii trudno o pełne przemyślenia i pełne uzasadnienia. Chodzi tu o pewne sugestie, o pewne zwrócenie uwagi zarówno na typy filozofii, jak i na ich przydatność dla pogłębienia kultury człowieka.

Współcześnie dostrzegamy szereg bardzo różnych kierunków filozoficznych. Jak najogólniej można by je posegregować?

O. I. M. Bocheński w swej pracy: *Europäische Philosophie der Gegenwart* daje bardzo dobrą ich systematykę. Ale nie wszystko da się „poszatkować", nie wszystko da się umieścić w schematach. Życie jest zbyt bogate, i myśl filozoficzna, jako bezsprzeczny przejaw życia, jest zbyt bogata, by się dała ująć w jednoznaczne, określone kratki. Niemniej jednak nie możemy zrezygnować z ogólnych dążności do porządkowania, albowiem to pozwala nam całościowo ująć każdy problem.

Zauważamy współcześnie jakby dwa typy prądów filozoficznych. Pierwszy, to kierunki związane z wielkimi organizmami społecznymi. Mam tu na myśli dwa systemy: tzw. „tomizm" i marksizm (aczkolwiek trudno to, co nazywają „tomizmem" czy „scholastyką" nazwać jakimś jednym określonym kierunkiem filozoficznym, jeśli szkotyzm i suarezjanizm są również wyrazem kierunku „scholastycznego" wykładanego w Seminariach Duchownych). Wielkie nurty filozofii marksistowskiej i scholastycznej stanowią określone szkoły filozofowania *sensu stricto*, albowiem posiadają swoje ośrodki uniwersyteckie, swoje instytuty, swe wydawnictwa, zarówno periodyczne jak i ciągłe. Scholastyczne np. kierunki filozofowania (augustynizm, szkotyzm, suarezjanizm, różne typy tomizmu) posiadają przynajmniej setkę czasopism naukowych poświęconych pracy twórczej i dyskusjom filozoficznym. To samo w dużej mierze można powiedzieć o marksistowskim kierunku myślenia. I w jednym i w drugim nurcie filozofii można dostrzec tendencje dogmatyczne — w tym sensie, że uznaje się wypracowane już i przyjęte tezy filozoficzne i wykłada się je w ośrodkach szkoleniowych bez poddawania jakiejś zasadniczej rewizji. Tak pojęta filozofia tworzy zamknięty krąg myślenia i stanowi jakiś adekwatny (mniej lub bardziej) zbiór rozwiązań i odpowiedzi na główne bolączki życia i myśli. Dostrzegamy także w omawianych kierunkach pewne nastawienie badawcze, skierowane zazwyczaj w stronę historii problemów danego systemu. W nurcie tzw. „filozofii chrześcijańskiej" wyróżnić można współcześnie pewne kierunki rozwoju bądź zapoczątkowane pod wpływem fenomenologów, oraz w pewnej mierze Blondela i Heideggera, bądź też mające swe źródła w wynikach badań historycznych tekstów Tomasza. Jeśli niekiedy słyszy się nazwy „tomizmu fenomenologizującego" czy „egzystencjalizmu tomistycznego" — to nazwy te, umownie zresztą przyjęte, oznaczają tendencje do silniejszego akcentowania w filozoficznym tłumaczeniu świata bądź przyczyny sprawczej (egzystencjalizm tomistyczny), bądź formalnej (fenomenologizm tomistyczny).

Obok filozofii „szkolnej" (tzw. „filozofia chrześcijańska" i marksizm) istnieją na uniwersytetach filozofowie „nie zrzeszeni". Nie-

mal każdy wybitniejszy profesor filozofii, pretendujący do jakiegoś myślowego przewodnictwa, ma jakąś swoją teorię, swoją grupę ludzi i organ, w którym publikowane są wyniki badań. O. I. M. Bocheński (w *Europäische Philosophie der Gegenwart*) chyba szczęśliwie zgrupował najrozmaitszych myślicieli-filozofów dzisiejszych czasów wokół sześciu głównych nurtów filozoficznych.

Pierwszy to nurt filozofii materii. Mieściłyby się tutaj takie kierunki, jak poglądy Bertranda Russella, neopozytywizm i materializm dialektyczny. Rzecz jasna, są to kierunki niekiedy krańcowo różne — łączy je tylko wspólna więź metafizyczna uznawania w świecie transsubiektywnym tylko materii (swoiście zresztą pojętej) jako jedynego realnego bytu.

Drugim nurtem byłaby filozofia idealistyczna Benedetto Crocego, L. Brunschvicga i neokantystycznych szkół (marburskiej i badeńskiej).

Dalej mamy tzw. „filozofię życia", w której poza noszącymi to miano niemieckimi kierunkami można znaleźć takie systemy, jak bergsonizm i pragmatyzm.

Czwarty z rzędu nurt stanowi „filozofia istoty" — czyli fenomenologizm w różnych odcieniach.

Piątym byłby egzystencjalizm, zarówno niemiecki (Heidegger, Jaspers), jak francuski (Marcel, Sartre).

Ostatnim wreszcie nurtem jest tzw. „filozofia bytu", do której — poza kierunkami myśli scholastycznej (tomizm) — można zaliczyć N. Hartmanna, A. N. Whiteheada i innych.

To są ogólne schematyzacje współczesnych kierunków, istniejących na uniwersytetach nie tyle jako szkoły, ile raczej jako pewne ośrodki badań. Rzecz jasna, że nie wszyscy wymienieni przez Bocheńskiego czy przez jakiegokolwiek innego historyka filozofii współczesnej filozofowie zgodziliby się na umieszczenie siebie w danej kratce schematu. Człowiek i jego żywa myśl nie da się schematyzować. Mimo to jednak należy czynić schematy, bo jakieś ogólne tendencje jednoczą umysły filozofów tłumaczących świat. Jednak obraz świata myśli filozoficznej, przedstawiony w podręcznikach historii filozofii współczesnej, uległ już — wydaje mi się — dalszemu przeobrażeniu. Jeśli są słuszne moje impresje (płynące z obserwacji niektórych ośrodków uniwersyteckich oraz z rozmów przeprowadzonych z niektórymi profesorami filozofii na Zachodzie), to właśnie filozofia *sensu stricto* przechodzi dziś kryzys. Wprawdzie istnieją filozoficzne stowarzyszenia międzynarodowe, wprawdzie odbywają się kongresy i zjazdy, a mimo wszystko twórcza myśl filozoficzna na uniwersytetach ciągle jest w stadium poszukiwania. Zawsze za kuźnię myśli uchodziła Francja. W tej chwili filo-

zofia we Francji przedstawia się jakby jakaś rozbita mozaika. Egzystencjalizm — jako nurt filozofii uniwersyteckiej — właściwie nie istnieje. Raczej przeszedł do literatury i historii filozofii — a w rzadkich stosunkowo wypadkach ujawnia się na bulwarach St. Germain czy w paryskim metro w postaci czarno ubranych sylwetek, które „zagubione w świecie" szukają zrozumienia i współczucia dla doli człowieka w oczach i ustach osoby płci drugiej. Jeśli twierdzimy, że egzystencjalizm znalazł swój wyraz bardziej na polu twórczości literackiej niż w jakimś zwartym systemie myślenia, to wcale nie znaczy, by koncepcji filozoficznych nie można było wyrazić w języku literackim, np. w dramacie. Przeciwnie, niekiedy może się to okazać najlepszą metodą wyrażania swoistych, właśnie egzystencjalistycznych koncepcji filozoficznych. Dramat lub powieść mogą być odpowiednim środkiem wyrażania przeżyć człowieka i „doli" ludzkiej, tak jak „Suma Teologiczna" jest właściwym środkiem wyrażającym konstrukcję świata, dostrzeżoną z bardzo niekiedy niebotycznych szczytów. Nurty egzystencjalistyczne związały się obecnie raczej z fenomenologią i w tej postaci stają się na niektórych uniwersytetach szkołą myślenia. Metoda rozważań fenomenologicznych dostosowana do problematyki egzystencjalizmu może dać ciekawe rezultaty; znalazły one swój wyraz np. w twórczości Merleau-Ponty, którego prace czyta się na seminariach jako prace w pewnej mierze autora typowego dla wzmiankowanych tendencji. Fenomenologia występuje i w czystszej postaci np. na uniwersytecie w Strasburgu, a jej metodę analiz stosuje także Uniwersytet Lowański.

Drugi, żywszy nurt filozofii, jeszcze bardzo młody i niedojrzały, jeszcze będący „na wyrojeniu" w chwili obecnej, to neoheglizm. Na temat Hegla dużo się mówi i dyskutuje. Są głosy twierdzące, że Hegel był niezrozumiany przez swych uczniów, że Hegla trzeba czytać w oryginale, że Hegel to wybitny metafizyk, że zrozumiał rzeczywistość bardzo głęboko, że nawet nie można go uważać za idealistę, że był filozofem, który obok Arystotelesa usiłował na serio, filozoficznie, wytłumaczyć świat. Do Hegla, wydaje mi się, wracamy poprzez egzystencjalizm i marksizm (Marks i Kierkegaard byli przecież uczniami Hegla). Te dwa nurty, w których Hegel znalazł swoją kontynuację, odeszły zbyt daleko od mistrza; u niektórych myślicieli widać chęć powrotu. Nawrót do Hegla, wydaje mi się, jest sprawą jutra filozofii uniwersyteckiej na Zachodzie Europy. Poza tym istnieje w filozofii obecnej jakiś marazm. Właściwie na uniwersytetach filozofia nie tętni życiem. Owszem, czyta się na ćwiczeniach autorów klasycznych starych i nowych, ale raczej dla dyskusji akademickich, dla ćwiczenia umysłu, aniżeli dla rozwiązy-

wania żywej problematyki filozoficznej. Podobno w Ameryce filozofia odżywa w postaci szkoły analitycznej. Tam jest Carnap, Tarski, Goodman, Church i inni. Może w Kalifornii powstanie jakaś nowa szkoła filozoficzna, łącząca ścisłość myśli byłych pozytywistów ze starymi koncepcjami platońskimi.

Mamy uzasadnioną nadzieję, że i w nurcie tomistycznym osiągnie się — w związku z historycznymi badaniami tekstów Tomasza — nowe, doniosłe rezultaty.

II

Zawsze w dziejach istniało rozbicie myśli filozoficznej i to rozbicie istnieje i dziś. Zapytajmy, po co w ogóle zajmować się filozofią, skoro sami filozofowie nie dochodzą do porozumienia? Co filozofia tak rozbita może nam dać? Po co ją w ogóle uprawiać?

Chciałbym zwrócić uwagę na dwojaki sens uprawiania filozofii: pierwszy płynący od strony człowieka, drugi — od strony badanej rzeczywistości.

Jest rzeczą niewątpliwą, że filozofia stanowi najstarszą gałąź wiedzy. Był taki okres w historii, w którym jeden człowiek mógł ogarnąć całokształt ludzkiej wiedzy. Był też taki człowiek, który, jedyny chyba pośród ludzi znał tyle, ile nauka znać pozwalała. Sprawił to nie tyle jego geniusz (chociaż wyjątkowego geniuszu ,nikt Arystetolesowi — bo o nim jest mowa — nie odmawia), ale raczej stan ówczesnej nauki, która stawiała dopiero pierwsze kroki i opanowywała pobieżnie naczelne, podstawowe i ogólne prawa zasadniczych dziedzin rzeczywistości. Nauka wówczas była jeszcze tylko filozofią i nie rozwinęła się w nauki szczegółowe.

Taki jednak stan rzeczy nie mógł trwać długo, gdyż z biegiem czasu drzewo filozoficznego poznania posiało nasiona, z których wyrosły nowe krzewy nauk szczegółowych. Proces posiewu z biegiem stuleci wzmógł się tak dalece, że dziś jesteśmy świadkami olbrzymiego rozrostu nauki, przedstawiającej obraz już nie jakiegoś olbrzymiego drzewa poznania, ale wprost lasu, w którym poszczególnemu człowiekowi, znającemu jakąś gałąź nauki, naprawdę trudno jest się rozeznać. Dochodzi niekiedy do tego, że nawet naukowcy (zwłaszcza początkujący, ale nie tylko oni) z trudem orientują się w specyfice badań danej nauki, w jej stosunku do innych gałęzi nauk, a także w jej stosunku do filozofii i światopoglądu w ogóle. Skutkiem tego jest nierzadkie mieszanie takich pojęć, jak światopogląd, filozofia, nauka. Niekiedy sprawy wyglądają jeszcze gorzej, gdy naukowcy (nawet bardzo wybitni, jak np. Eddington, Heisenberg, Jeans), osiągający poważne wyniki przy pomocy swoi-

stej metody właściwej w obrębie przez siebie obranej specjalności, usiłowali używać tej samej metody do zagadnień wykraczających poza nią. Wypowiadali wtedy co najmniej dziwne zdania filozoficzne, często nieuzasadnione, niekiedy wręcz absurdalne.

Inteligentowi, a nawet naukowcowi, zwłaszcza dążącemu do pewnych uogólnień i syntezy, niełatwo jest ustrzec się od zbyt szerokich i nieuzasadnionych uogólnień, gdy nie posiada jakiejś, minimalnej przynajmniej, znajomości filozofii i metody jej uprawiania. A jednak „synteza" nauk, pewne ich uogólnienie, jest konieczne dla wykształcenia dzisiejszego człowieka. Także dla dobra samej nauki jest potrzebne, a nawet konieczne, by naukowcy znali filozofię i specyfikę jej badań, a to w celu uchronienia nauki od pochopnych, pseudo-filozoficznych uogólnień, od nieuzasadnionych i paralogicznych wniosków, aby zatem nie zmieniać, nie przesłaniać, nie krzywić i nie deprecjonować trwałych zdobyczy nauki przez obiektywnie nieuzasadnione, choć subiektywnie niekiedy „genialne" syntezy.

Zresztą inteligent, a nawet naukowiec, zawsze pozostaje człowiekiem, w którym nurtują tendencje poznawcze ogólne, bo ludzkie. Chce więc wiedzieć, czym jest on sam, jakie jest jego przeznaczenie, jakie pochodzenie. Spontanicznie zastanawia się nad światem i jego sensem, jego naczelnymi prawami: zasadą tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej (bytu), a także nad swoim własnym poznaniem. I tu rodzą się, rosną i spiętrzają coraz to nowe tego rodzaju problemy, bardzo żywotne, na które nauka szczegółowa nie daje (bo dać nie może) odpowiedzi, gdyż nie mieszczą się one w obrębie jej przedmiotu i metody. Naukowiec, będąc żywym człowiekiem, a nie posiadając zaplecza filozofii, poczyna uprawiać domorosłą filozofię, która w wielu przypadkach przypomina dociekania filozofujących fizyków jońskich. Ogólna znajomość filozofii nie tylko uchroniłaby go, jako człowieka, od zbędnych niekiedy poszukiwań, ale co więcej — zaoszczędzoną energię psychiczną popchnęłaby w kierunku rzeczywiście nowych, niezbadanych jeszcze problemów.

Najogólniejsze, pierwotne koncepcje filozoficzne czerpiemy z potocznego języka. Chyba nie ma człowieka, który by jakoś po swojemu nie filozofował, to znaczy nie starał się w jakiś ostateczny (dla siebie przynajmniej) sposób ustalić wiadomości o świecie i sobie samym. Ta domorosła filozofia rozwija się w każdym człowieku wraz z mową, z językiem, który jest zarazem bazą i bardzo czułym „narzędziem" filozoficznego myślenia. W języku potocznym, przednaukowym, jest bardzo wiele filozoficznych sformułowań, oczywiście w stanie niesprecyzowanym i nieuzasadnionym. Wraz z języ-

kiem, którym człowiek się posługuje, dociera doń jakaś podstawowa życiowa mądrość, czyli zalążkowe ujęcia filozoficzne, które z biegiem czasu składają życiowy egzamin i zasadniczo wystarczają do normalnego rozwoju człowieka.

Przednaukowa jednak i domorosła filozofia nie stanowi ani zwartego systemu myślenia, ani też nie potrafi skutecznie sama siebie obronić wobec najrozmaitszego rodzaju zorganizowanych, lecz niekiedy dowolnych, bo apriorycznych, sposobów myślenia. Dlatego też pojawia się konieczność uprawiania filozofii naukowej, takiej, która z jednej strony jest metodycznym, uzasadnionym systemem myślenia, a z drugiej nie odrywa się od rzeczywistości, nie podchodzi do niej z jakimiś prekoncepcjami, mniej lub bardziej dowolnymi, ale stara się tę rzeczywistość najogólniej tłumaczyć, wykryć w jej łonie takie prawa i zasady, które pozwolą ją zrozumieć w jej podstawowych strukturach bytowych. Niemal każdy filozof, każdy system filozoficzny przejawiał tendencję znalezienia takich podstawowych praw rzeczywistości.

O wiele więc bogatsza staje się myśl tego, kto zna filozofię wraz z jej historią. Jest to przecież najstarsza z nauk, najbogatsza w doświadczenia, mająca w przeciągu wielu stuleci na swej służbie najtęższe umysły ludzkości. Nikt nie może być obojętny wobec tego, co najbardziej dotyczy właśnie samego człowieka i spraw z nim nierozdzielnie związanych. Tu sama znajomość tych spraw i różnych rozwiązań, jakie pojawiły się w ciągu dziejów myśli ludzkiej, ogromnie poszerza umysłowość. Człowiek, zwłaszcza specjalista w jakiejś dziedzinie, przestaje być w dziedzinie kultury ogólnej analfabetą, wyspecjalizowanym tylko w swoim zawodzie. Z tej znajomości korzysta nie tylko on — żywy człowiek-naukowiec, ale także i sama nauka, którą uprawia.

Zapoznanie się z zagadnieniami filozoficznymi daje jeszcze coś znacznie więcej, aniżeli tylko poszerzenie umysłowości o znajomość różnych podejść do rzeczywistości — ono kształci systematycznie samą myśl człowieka, wyrabia w nim mechanizm refleksji, który jest przecież nieodzowny przy odpowiedzialnym badaniu rzeczywistości, a także przy spełnianiu wszystkich ludzkich czynności na jakimkolwiek odcinku życia. Żadna z nauk nie wpływa tak bardzo na wyrobienie mechanizmu refleksji, tej specyficznie ludzkiej właściwości poznawczej, co filozofia. Różnorodność bowiem rozwiązań najbardziej żywotnych dla człowieka problemów zmusza do myślenia i szukania odpowiedzi, które najbardziej zbliżają się do prawdy, do obiektywnego stanu rzeczy. Ponadto w samej metodzie filozofii jako nauki leży refleksja, która w innych dziedzinach nauk nie występuje tak jasno, jak właśnie w tradycyjnej „królowej nauk".

Celowość nauczania filozofii i jego metody stały się przedmiotem zainteresowania nie tylko samych specjalistów-filozofów, ale również międzynarodowych organizacji oświatowych. W latach 1951—1952 UNESCO przeprowadziła ankietę w 21 krajach w sprawie nauczania filozofii w szkołach średnich i wyższych oraz poza nimi. Kwestionariusz składał się z 82 pytań, nieraz bardzo złożonych, a nadesłane materiały zostały opracowane przez Komitet Ekspertów, składający się z 10 osób z różnych narodowości (Włochy, Francja, NRF, Anglia, Egipt, USA, Indie, Kuba). Opublikowane wyniki są tak cenne, że warto z nimi zapoznać szersze grono czytelników.

Komitet Ekspertów doszedł do przekonania, że samą filozofię należy uważać za wiedzę ogólnoludzką i osobistą zarazem, a więc taką, która dotyczy zagadnień pojawiających się nie tylko przed specjalistą, ale przed każdym człowiekiem, który zagadnienia te na nowo i na swoją odpowiedzialność podejmuje i w miarę swoich możliwości rozwiązuje przy pomocy refleksji.

Dlatego też celem nauczania filozofii winno być realizowanie następujących zasadniczych wartości:

1 — nauczenie człowieka samodzielnego, ścisłego i krytycznego myślenia (mistrz ma się stać nie tyle wykładowcą „wbijającym" wiadomości w głowy słuchaczy, ile przewodnikiem pomagającym im w uświadomieniu sobie problemów;

2 — pogłębienie autonomii osoby ludzkiej, która ma się ustrzec skrajności: indyferentyzmu z jednej i dogmatyzmu z drugiej strony;

3 — wyrobienie poczucia rzeczywistych wartości ogólnoludzkich i upowszechnienie ich;

4—przyczynienie się do urobienia jedności kultury ludzkiej;

5 — przyzwyczajanie do okazywania szacunku dla cudzej wolnej refleksji, do pogłębienia tolerancji;

6 — wychowanie obywatela — przez nauczanie myślenia — do poszanowania swobód demokratycznych w skali państwowej i międzynarodowej.

Sens uprawiania filozofii od strony człowieka można ująć w jednym zdaniu: wyrobienie pełni człowieczeństwa (jeśli to może być dane) środkami czysto ludzkimi. A więc, w porządku naturalnym, filozofia jest najważniejszym narzędziem w wyrobieniu autentycznego humanizmu.

Kościół uważa, że to jeszcze nie wystarczy, bo są jeszcze inne wartości, są jeszcze inne potencjalności w człowieku nie tylko naturalne, ale nadprzyrodzone, które domagają się interwencji „z góry".

W każdym razie na to się możemy zgodzić niewątpliwie wszyscy, jakąkolwiek przedstawiamy szkołę myślenia, że filozofia ma, o ile to leży w mocy ludzkiej, dać podstawy dla prawdziwego humanizmu i wolności. Przypatrując się celowości uprawiania filozofii od strony rzeczywistości można stwierdzić, że filozofia i jej dzieje to nie jakieś cmentarzysko myśli ludzkiej, to nie pamiątkowa tablica wzlotów, upadków i pogrzebu pewnych problemów. To nie jest tylko zbiór nieudanych hipotez roboczych, które tylko dlatego warto znać, żeby nie powtarzać błędów.

Jak wspomniałem poprzednio, byt jest mnogi i różnorodny. Trzeba więc wyróżnić badane aspekty i supozycje systemów jakiejś prawdy filozoficznej. Byt badany z określonego aspektu i przy określonych założeniach często okazuje się taki, jak go przedstawiają różne kierunki filozoficzne. I to jest prawdziwe. Ujmując go w innym aspekcie albo badając inne określone stany bytowe dochodzimy do innego jego obrazu. I nie można dwóch różnych ujęć, pozornie nawet sprzecznych, nazwać nieudanymi badaniami, dlatego właśnie, że zaakcentowano różne aspekty i różne metody badań. W ocenie twierdzeń trzeba na nie zwrócić uwagę i dopiero wtedy będzie można określić wartość poczynionych dociekań. Wówczas niekiedy zobaczy się, że wiele systemów filozoficznych, badając rzeczywistość w danych aspektach i w danych supozycjach — zastrzegam się — w danych supozycjach, które te systemy przyjmują, dochodzi do realnych rezultatów. Gdybyśmy zmienili te supozycje i aspekty, a obrali inne, dojdziemy do innych rezultatów.

A więc do pewnego stopnia wszystkie systemy filozoficzne przyczyniają się do poznania rzeczywistości, wszystkie systemy filozoficzne jakoś pogłębiają naszą wizję świata. Inna sprawa, czy jest bezpiecznie z psychologicznego punktu widzenia poznawać wszystkie systemy w tych supozycjach; bardzo często może się człowiek zasugerować adekwatną słusznością jakichś supozycji i wziąć za prawdę zasadniczą to, co jest prawdą tylko pod pewnym względem. Mówię w tej chwili o stronie czysto obiektywnej, o badaniu czysto naukowym. Różne kierunki filozoficzne niewątpliwie bardzo przyczyniły się do poznania i pogłębienia naszej wizji świata. W tej chwili prawdopodobnie jeszcześmy nie dorośli do syntetyzowania różnych kierunków filozofii, do wyprecyzowania najróżnorodniejszych aspektów badań. W tej chwili, może to jest i dobrze, jeszcze jest walka między systemami filozoficznymi. W ogniu walki zapominamy często o aspektach i tych odmiennych supozycjach, które przyjął nasz przeciwnik. Walka jest potrzebna dla myśli. Gdyby nie było walki, nie byłoby rozwoju myśli. Dyskusja jest więc nieodzowna. Ale wraz z dyskusją trzeba powoli zdawać sobie sprawę z tego, do

jakich realnych odkryć i przy jakich supozycjach dochodzą różne systemy filozoficzne.

Niewątpliwie, jak w każdej rzeczy ludzkiej, tak i w filozofii są błędy i to bardzo zasadnicze. Jesteśmy bytem przygodnym, a więc także najrozmaiciej uwarunkowani w naszym poznaniu. Przygodność okazuje się nie tylko w naszym życiu, ale i w myśleniu. Jeśli nasze życie kończy się teraz śmiercią, to i często w naszej myśli pojawia się „śmierć" w postaci błędów i dlatego jest wiele błędów w systemach filozoficznych. Ale jest i wiele prawdy. Żaden system filozoficzny nie może być czystym błędem — to jest nonsens. Błąd czysty sam by się zupełnie zatracił, sam by siebie zniszczył. Nie byłoby w ogóle systemu. Jeśli są systemy filozoficzne — to na pewno są tam pewne ujęcia prawdziwe. Chodzi o to, byśmy byli zdolni odróżnić to, co jest prawdziwe, od tego, co nieprawdziwe, i zdać sobie sprawę z warunków osiągniętej prawdy i powodów błędu. Nie wolno nam odrzucać cudzej myśli dlatego, że się nam nie podoba. Tam, gdzie prawdę znajdziemy, winniśmy ją przyjąć, skądkolwiek by ona pochodziła: czy od „wroga", czy od przyjaciela. Tam gdzie będzie błąd, winniśmy się odciąć, gdziekolwiek by się on znajdował: czy we mnie, czy u przeciwnika. Filozofii chodzi o prawdę, o poznanie świata — i to jest najwyższą naszą wartością w filozofii.

Z poznania świata, jak najbardziej obiektywnego, jak najbardziej jakiegoś rzeczowego i poważnego, może się dopiero zrodzić głęboka ludzka kultura — pod warunkiem, że w miarę wzrostu poznania będzie wzrastał wysiłek twórczy także w dziedzinie moralnej.

I jeszcze ostatni punkt: chciałbym zwrócić uwagę na dwie fazy formowania się filozofa. W pierwszej filozof się tworzy, w niej uczy się myśleć i wyrabia w sobie mechanizm refleksji. I wówczas — ze względów czysto metodycznych — trzeba, by początkujący filozof miał uniwersalistyczną szkołę myślenia. Nie ma mowy o rzetelnej filozofii bez rzetelnej szkoły myślenia. Lepsza gorsza szkoła niż żadna. Szkoła myślenia ma nie tylko zapoznać go z systemem, ale nade wszystko ma w nim wyzwolić myśl — to jest rzecz najważniejsza. W pierwszej fazie filozoficznej formacji nie można się rozpraszać na prawo i na lewo. Wtedy trzeba bardzo jasno i wyraźnie odcinać się od błędu, trzeba jasno poznać ogólne schematyzacje. Na początku „kariery filozoficznej" nikt nie nauczy się porządnie myśleć, gdy będzie „wszystkie sroki łapał za ogon". Trzeba najpierw wyhodować jedną „srokę", a dopiero później, gdy się ma już urobiony mechanizm refleksji, gdy się już doszło do dystansu wobec problemów, wtedy może nastąpić druga faza, prawdziwego filozofowania.

Tu dopiero rodzi się filozof, który nie jest już niewolnikiem własnej szkoły, który w stosunku do własnej szkoły potrafi się zobiek-

tywizować, który potrafi zająć osobiste stanowisko i szukać trafnych rozwiązań także w innych systemach myślenia filozoficznego. I dopiero wtedy, gdy się stało już wyrobionym filozofem, będzie się zdolnym dostrzec słuszne aspekty prawdy w najrozmaitszych, nawet najbardziej sobie „wrogich" systemach myślenia filozoficznego, jeśli w ogóle można mówić o „wrogości" myślenia.

W tym procesie formowania się filozofa zachodzi podwójne niebezpieczeństwo: albo zasklepienia się w systemie (wówczas gdy system nie potrafi wychować człowieka i pojmie w niewolę jego myśl), albo zbyt szybkiego przejścia do samodzielnego szukania rozwiązań, a skutkiem tego popadnięcie w bałaganiarstwo. Jeszcze adept filozofii sam nie wie, co wie, a już stara się osądzać wszystkich innych i wszystkie inne systemy. Jeśli jednak w szkole myślenia dojdzie się do rozumienia rzeczywistości — wówczas można wspólnie (nie pojedynczo, bo jesteśmy istotami społecznymi) badać to, co jest wartościowe w innych systemach filozoficznych. Nie trzeba się bać pracy zespołowej; samotne, osobiste, nie kontrolowane myślenie, nie poddane dyskusjom — może doprowadzić do wielu błędów. Grupa łatwiej ujawnia błędy w zarodku.

Nasz „Tydzień Filozoficzny" miał na celu ułatwienie jego uczestnikom osiągnięcia właściwego stanowiska wobec filozofii i dopomożenie im w pracy nad swoją formacją intelektualną.

Chciałbym teraz jeszcze, jako kurator Koła Filozoficznego, bardzo podziękować naszym Władzom Uniwersyteckim za umożliwienie tego spotkania i za życzliwość dla naszego Koła.

Następnie chciałbym podziękować wszystkim miłym gościom za cierpliwość w słuchaniu. Pamiętamy to zdarzenie z „Małego księcia". Był na małej planecie król, samotny, lubiący rozkazywać. Gdy przyszedł doń mały gość, król prosił go, by przy nim pozostał — by miał komu rozkazywać. W podobnej sytuacji jesteśmy i my. Nam też są potrzebni ci, którzy by nas słuchali.

Gościom naszym za umożliwienie nam „wygadania się" bardzo serdecznie dziękujemy. Chciałbym również złożyć podziękowania organizatorom spotkania — członkom Koła i jego prezesowi, ks. mgrowi Poletyle.

Proszę nam wybaczyć brak luksusu, trochę nudy i te wszystkie niedopatrzenia, jakie są nieodłączne od bytu przygodnego. Jesteśmy bytem przygodnym i różne „przygody" się zdarzają. Proszę państwa, może warto dojść do przekonania, że od czasu do czasu potrzebne są takie zgromadzenia — może w większych, może w mniejszych grupach — właśnie dla wymiany zdań. Dziękuję wszystkim.

O. Albert M. Krąpiec O. P.

LEOKADIA MAŁUNOWICZ

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Z DZIEDZINY KATOLICKIEJ LITERATURY RELIGIJNEJ W POLSCE (4)

V. Dogmatyka

Benson R. H., PARADOKSY KATOLICYZMU, Poznań 1922, Księgarnia św. Wojciecha, s. 176.

Treść: Wstęp. Kościół i Chrystus. Siedem słów Chrystusa. Życie i śmierć.

Cathrein Wiktor T. J., KATOLICKI POGLĄD NA ŚWIAT, tłum. ks. A. Kuleszo, Poznań 1928, s. 611.

Cathrein jest autorem wielu poważnych dzieł poruszających zagadnienia filozoficzno-moralne i społeczne; znany dobrze w świecie naukowym. Książka wartościowa mimo trochę przestarzałej formy. Treść: Ks. I. Człowiek, jego początek, istota i cel ostateczny z punktu widzenia rozumu naturalnego. Ks. II. Chrześcijaństwo w świetle naturalnego objawienia. Ks. III. Zasady moralności katolickiej.

CHRYSTIANIZM WOBEC NIEWIARY I ATEIZMU, Warszawa 1935, Wyd. Warszawskie Studia Teologiczne, t. 10, s. XVI, 143.

Praca powstała z serii wykładów uniwersyteckich zorganizowanych staraniem Studium Filozoficzno-Religijnego Studentów Uniwersytetu Warszawskiego w r. akad. 1934/35. Składają się na nią: 1. Bukowski A., ks., Analiza i etyczno-religijna ocena wiary. 2. Borowski A., ks., Charakter irracjonalny wątpliwości w wierze. 3. Chojnacki P., ks., Psychiczne czynniki wiary i niewiary. 4. Tretiak A., dr, Historia konwersji R. H. Bensona. 5. Dąbrowski E., ks., Chrystianizm a judaizm. 6. Kwiatkowski W., ks., Problemat ateizmu w myślach Pascala o religii.

Dąbrowski E. ks., HISTORIA RELIGII. ZAGADNIENIA WYBRANE, Warszawa 1938, s. 244.

Na pracę tę składają się wykłady wygłoszone w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej w Warszawie. Treść: Historia religii, jej rozwój i znaczenie. Geneza religii. Religie Indii. Religie Bliskiego Wschodu. Religia Starego Testamentu. Judaizm a chrześcijaństwo.
Do każdego wykładu dodano krótką bibliografię.

Kruszyński Józef, ks. STUDIA NAD PORÓWNAWCZĄ HISTORIĄ RELIGII, Poznań 1926, Biblioteka dzieł chrześcijańskich, s. XII, 430.

Książka wartościowa, choć dziś w niektórych punktach przestarzała.

Manthey Franciszek, ks., HISTORIA RELIGII W ZARYSIE, Pelplin 1935, s. 254.

Książka jeszcze i dziś wartościowa.

Michalski Marian, ks., REFLEKSJE NA TEMATY RELIGIJNE, wyd. II poprawione, Warszawa 1957, Pax, s. 247.

Zbiór artykułów popularno-naukowych drukowanych od roku 1948 w różnych czasopismach.

Newman J. H., LOGIKA WIARY, tłum. ks. P. Boharczyk, Warszawa 1956, Pax, s. 424.

Autor, konwertyta, przywódca duchowy tzw. ruchu oksfordzkiego, najwybitniejszy przedstawiciel odrodzenia religijnego w Anglii XIX wieku, późniejszy kardynał, znakomity pisarz, rozpatruje tu stosunek rozumu do wiary; podaje uzasadnienie chrześcijaństwa łącząc obronę wiary z obroną rozumu. Interpretacja myśli autora nie jest łatwa.

tenże, O ROZWOJU DOKTRYNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1957, Pax, s. 463.

Dzieło pomyślane jako traktat teologiczno-historyczny dla czytelników anglikańskich; rozważania autora prowadzą do wizji jednego, świętego, apostolskiego Kościoła powszechnego.

Pius XII, ENCYKLIKA MYSTICI CORPORIS CHRISTI z dnia 29 VI 1943 r., Kielce 1945, Księgarnia i Drukarnia „Jedność", s. 64. Istnieją inne jeszcze przekłady polskie.

Rademacher Arnold, ks., RELIGIA A ŻYCIE. Przyczynek do rozwiązania chrześcijańskiego problemu kultury, tłum. J. Kusztelanówna, Poznań 1936, Księgarnia św. Wojciecha, s. XI, 222.

Treść: 1. Zasadniczy stosunek religii i życia. 2. Fakt rozłamu między religią a życiem. 3. Skutki rozłamu między religią a życiem dla kultury chrześcijańskiej. 4. Zagadnienie związku religii z życiem. 5. Religijno-mistyczny tryb życia. 6. Religijno-aktywistyczny tryb życia. 7. Kultura a świętość. Ideą przewodnią tych ciekawych rozważań, przeznaczonych zasadniczo dla młodzieży akademickiej, jest przekonanie, że jedynym wyjściem ze współczesnego kryzysu w świecie może być tylko ponowne połączenie religii i życia.

RELIGIE ŚWIATA, Praca zbiorowa pod red. ks. dr Eugeniusza Dąbrowskiego, Warszawa 157, Pax, s. 627.

Treść: Dąbrowski E. ks., Porównawcza historia religii, jej rozwój i znaczenie; tenże, Religia ludów pierwotnych a geneza religii; tenże, Religie Indii; Czen Cze-Min Mateusz ks., Religie Chin; Nagae Wawrzyniec ks., Religie

Japonii; Dąbrowski E., ks., Religia Babilonii i Asyrii; tenże, Religia Egiptu; tenże, Religia Iranu; tenże, Manicheizm; Stawarczyk Jan ks., Mandaizm; Dąbrowski E., ks., Religia Kananejczyków i Fenicjan; tenże, Islam; Turchi Nicola, Religia Grecji; tenże, Religia Rzymu; Mac Neill John, Religia Celtów; Anwander Anton, Religia Germanów; Antoniewicz Włodzimierz, Religia dawnych Słowian, Tentori Tulio, Religie Meksyku i Peru; Dąbrowski E., ks., Religia Izraela; tenże, Świat starożytny na progu chrześcijaństwa.

Rękas Michał, ks., NOWOCZESNE POJĘCIE KOŚCIOŁA (na tle Encykliki papieża Piusa XII „Kościół mistyczne Ciało Chrystusa"), London 1946, Mildner, s. 36.

Proste i przystępne rozważania o treści encykliki uwzględniające literaturę naukową wydaną zarówno przed ukazaniem się encykliki jak i po niej.

Rosłan Władysław, ks., NAUKA O BOGU (Teologia dogmatyczna t. I.), Warszawa 1939. Wykłady w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej w Warszawie wydane na prawach rękopisu (nr 5).

Treść: Wstęp. R. I. Pojęcie dogmatu i teologii dogmatycznej. R. II. Wiara Nauka o Bogu. Cz. 1: O Bogu jedynym. R. I. O poznawalności istnienia Boga. R. II. O istocie Boga. R. III. O przymiotach Boga. Cz. 2: O Trójcy świętej R. I. Dogmat Trójcy świętej w Piśmie św. i w starożytnej tradycji chrześcijańskiej. R. II. Dogmat Trójcy św. w późniejszej tradycji katolickiej.

Szydelski Szczepan, ks., HISTORIA RELIGII A RELIGIA OBJAWIONA, Lwów 1916, Drukarnia Zakładu Ossolińskich, s. 333.

Książka wartościowa, choć w wielu punktach już przestarzała.

Żychliński A., ks., TAJEMNICA KATOLICYZMU, Szkice teologiczne, Poznań 1946, s. 84.

Krótkie rozważania na temat nadprzyrodzonej tajemnicy katolicyzmu; bardzo dobre jako podstawa do dyskusji.

d. c. n.

Leokadia Małunowicz

Résumé

Chronique.

O KOLE FILOZOFICZNYM STUDENTÓW KUL

Koło Filozoficzne Studentów KUL powstało już przed wojną. W niniejszej notatce informujemy tylko o jego działalności powojennej, która datuje się od r. 1947 (z przerwą w latach 1951—56). Zasadniczą formą pracy Koła w okresie powojennym są zebrania dyskusyjne bądź wewnątrzuczelniane, bądź też z udziałem gości spoza uniwersytetu.

W pierwszych latach pracy Koła przeważało zainteresowanie współczesnymi kierunkami filozoficznymi oraz problematyką metodologiczną filozofii (indukcja czy dedukcja, empiryzm czy aprioryzm). Zajmowano się również stosunkiem logiki do filozofii i filozofii do historii.

Po zawieszeniu działalności Koła życie naukowe (i towarzyskie) studentów skupiło się przy zakładach naukowych Wydziału. W tych latach odbyło się kilka dyskusji o bardzo zróżnicowanej tematyce: omawiano wpływ książek na postępowanie, problem wartości życiowej filozofii, filozofię *savoir-vivre*'u. Tocząca się wówczas w prasie dyskusja o małżeństwie znalazła swój oddźwięk w dwóch spotkaniach poświęconych tematom: „narzeczeństwo a rozwód" oraz „współczesny model małżeństwa". Zainteresowano się również sprawą prawdziwej i fałszywej pobożności.

Po pewnym czasie grupa starszych studentów zaczęła wydawać czasopismo naukowe pt. „Filozofia", które ukazywało się w kilku egzemplarzach maszynopisu. Zadaniem pisma było informowanie o wynikach pracy studentów oraz ważniejszych wydarzeniach filozoficznych. „Filozofia" stanowiła teren prób pisarstwa naukowego młodych adeptów filozofii. Oprócz działu artykułów, w którym można było znaleźć prace z logiki, metodologii, teorii poznania, metafizyki, estetyki i psychologii, istniały również działy: „Z życia filozofii poza KULem", „Z życia filozofii na KULu" oraz „Sprawozdania i recenzje". „Filozofia" zamieszczała autoreferaty rozpraw doktorskich i magisterskich. Pojawiały się w niej również przekłady (*De ente et essentia* św. Tomasza z Akwinu, fragmenty metodologiczne z *Ontologii* Van Steenberghena). Tamże opublikowano materiały dokumentacyjne dwóch wspólnych sesji naukowych studentów Wydziałów Filozoficznych Uniwersytetu Warszawskiego i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z których pierwsza miała miejsce w dniach 7—8 stycznia 1956 r. w Warszawie (temat: „Społeczna rola filozofa"), druga zaś 21—22 kwietnia 1956 r. w Lublinie (temat: „Pojęcie materii").

Po reaktywowaniu Koła Filozoficznego w grudniu 1956 r. punkt ciężkości zainteresowań przesunął się w kierunku ogólnej koncepcji filozofii i zagadnienia natury bytów intencjonalnych. Zainteresowanie się bytami intencjonalnymi było podyktowane chęcią bliższego naświetlenia sporu o sposób istnienia przedmiotów matematycznych oraz obrony metodologii i semiotyki przed nominalistycznym zarzutem, że odwołują się one do przedmiotów niezrozumiałych i tajemniczych.

W referatach i dyskusjach bieżącego roku przeważają zagadnienia etyczne. Szczególnie aktualny jest problem tzw. etyki niezależnej. Zreferowano i przedyskutowano różne jej ujęcia.

Kilka wieczorów dyskusyjnych poświęcono: etyce Gandhiego, filozofii egzystencjalistycznej Camusa i zagadnieniu humanizmu w ujęciu katolickim i marksistowskim.

Największym tegorocznym wydarzeniem w życiu Koła Filozoficznego był tzw. „Tydzień Filozoficzny", którego dokumentację zawiera niniejszy numer „Znaku".

M. Sylwestrzak

CZY LECZENIE PSYCHOANALIZĄ JEST SKUTECZNE?

Ciekawy artykuł na ten temat opublikował w ubiegłym roku prof. H. J. Eysenck, kierownik wydziału psychologii uniwersytetu londyńskiego („The New Scientist", 16 May 1957).

Terapia psychoanalityczna, jak wiadomo, oparta jest na teorii Freuda. Źródłem schorzeń neurotycznych mają być ukryte w podświadomości konflikty, które powstają przeważnie we wczesnym dzieciństwie. Wyleczyć tego rodzaju schorzenia można jedynie przez wyszukanie i ujawnienie tych konfliktów. To właśnie jest zadaniem psychoanalityka, który wypytuje pacjenta o rozmaite wydarzenia z jego dzieciństwa oraz o jego sny. Ponadto pewne informacje może psychoanalityk uzyskać przez zaobserwowanie pewnych, pozornie przypadkowych nienormalności w wypowiedziach, czynnościach czy też spontanicznych odruchach pacjenta.

Terapia psychoanalityczna jest bardzo rozpowszechniona w Stanach Zjednoczonych. Kuracje — po kilka sesji tygodniowo — mogą trwać przez szereg lat; są też z reguły bardzo dla pacjenta kosztowne (a lukratywne dla psychoanalityka).

W Wielkiej Brytanii, jak wiadomo, istnieje powszechna służba zdrowia — ostatnio zaczęto zastanawiać się, czy psychoanaliza powinna być włączona do świadczeń tej instytucji. W związku z tym prof. Eysenck stawia kapitalne pytanie: czy psychoanaliza jest w ogóle terapeutycznie efektywna?

Organizm ludzki przedstawia niesłychanie skomplikowaną złożoność. Wiele najróżnorodniejszych czynników może spowodować naruszenie bio-

logicznych stanów równowagi, czyli wywołać schorzenia. Ale też równie wiele czynników może oddziaływać dobroczynnie, przywracając organizm do zdrowia. Organizm istoty żywej zawiera wiele „mechanizmów" fizjologicznych, które automatycznie przeciwdziałają zakłóceniu biologicznych stanów równowagi — organizm może sam przez się, bez żadnej pomocy z zewnątrz, pokonać wiele rodzajów schorzeń. Popularnie nazywamy to uzdrawiającą mocą natury.

W fizyce czy chemii można przeprowadzać doświadczenia, w których jeden tylko czynnik jest zmieniany, a wszystkie pozostałe czynniki, które mogłyby wpływać na wynik danego doświadczenia, utrzymywane są w stanie stałym, bez żadnych zmian. W takich jedynie warunkach można stwierdzić z pewnością, jaki wpływ ten jeden czynnik zmieniany wywiera na wynik doświadczenia. W organizmie żywym nie tylko nie można utrzymać wszystkich istotnych czynników w stanie niezmiennym, ale nawet w większości wypadków nie można określić, który z nich i jakim uległ zmianom. Dlatego też jedyną drogą dla uzyskania wiarygodnych informacji eksperymentalnych w dziedzinie biologii, fizjologii czy medycyny jest organizowanie doświadczeń zbiorowych, w których pewna, możliwie największa liczba czynników poddawana jest działaniu czynnika badanego, a druga grupa — możliwie najbardziej jakościowo i ilościowo zbliżona do pierwszej i utrzymywana w tych samych warunkach, ale nie poddana działaniu czynnika badanego — służy jako grupa kontrolna. Jeżeli obie grupy były w pewnym, jednakowym stanie przed rozpoczęciem doświadczenia, a po jego zakończeniu wystąpiły pomiędzy nimi „statystycznie znaczące" różnice, to wówczas dopiero można powiedzieć, że różnice te — prawdopodobnie — spowodowane zostały przez działanie czynnika badanego. Przy pomocy rachunku prawdopodobieństwa można mianowicie stwierdzić, czy jest prawdopodobne, by różnice te mogły być dziełem przypadku, czy też należy tę możliwość wykluczyć i uznać, że różnice są tak duże, że musiały powstać w wyniku ingerencji czynnika badanego. Im badane grupy lub powstałe różnice są większe, tym wiarygodniejszy jest wynik doświadczenia.

W dzisiejszych czasach w dziedzinie fizjologii czy medycyny jedynie wyniki takich zbiorowych doświadczeń porównawczych z grupami kontrolnymi uznawane są za wiarygodne.

Otóż żadnych takich doświadczeń nie przeprowadził ani sam Freud, ani jego naśladowcy. Co więcej — jak to wynika z ich pism — nie rozumieli oni w ogóle konieczności sformowania i obserwowania grup kontrolnych. Opublikowane dotychczas dosyć liczne sprawozdania psychoanalityków obejmują jedynie opisy kuracji poszczególnych pacjentów i ogólnikowe określenie rezultatów, jak np. „pacjent wyleczony", „stan pacjenta uległ wybitnej poprawie", „pewna poprawa", lub „poprawy nie stwierdzono". Są to oczywiście sformułowania bardzo ogólnikowe, które

ponadto mogą być w wysokim stopniu subiektywne (ludzie, którzy nie znają czy nie rozumieją ścisłych naukowych metod badawczych, są szczególnie skłonni do ocen subiektywnych i do wyciągania wniosków nieopartych o żadne podstawy faktyczne).

Na podstawie tych sprawozdań prof. Eysenck obliczył, że przeciętnie na każde 3 wypadki chorobowe psychoanaliza miała doprowadzić do wyleczenia 2 pacjentów. Wygląda to dość zachęcająco, ale tylko tak długo, dopóki nie zbada się innych aspektów tej sprawy. Mianowicie taka sama jest mniej więcej proporcja skreśleń z list pacjentów oczekujących na przyjęcie do brytyjskich szpitali dla chorób nerwowych. Szpitale te są przepełnione i chorzy muszą czekać na przyjęcie czasem do roku lub dłużej. Otóż w tym czasie stan wielu spośród nich tak się poprawia (bez żadnej kuracji psychoanalitycznej), że leczenie szpitalne staje się zbyteczne.

Do podobnych wniosków doprowadziło studium przeprowadzone w Ameryce przez *Veterans' Administration*. Instytucja ta badała stan byłych żołnierzy, u których schorzenia neurotyczne wystąpiły w czasie służby wojskowej, a z których część była leczona następnie przy pomocy psychoanalizy. Stwierdzono ogólne polepszenie się ich stanu z upływem czasu, ale nie znaleziono żadnej pod tym względem różnicy pomiędzy grupą poddaną kuracji psychoanalitycznej, a grupą w ogóle nie leczoną.

W Wielkiej Brytanii przeprowadzono ostatnio z ramienia Ubezpieczeń Społecznych dokładne badanie 500 wypadków poważnych schorzeń neurotycznych. Pacjenci leczeni byli przez lekarzy „ogólnie praktykujących" (a nie psychiatrów czy psychoanalityków) według normalnych „ortodoksyjnych" metod. W przeciągu niecałych 2 lat dwie trzecie spośród pacjentów zostało wyleczonych do tego stopnia, że mogli np. podjąć z powrotem pracę zawodową. Procent wyleczonych po upływie 5 lat przekroczył 90%.

Tak więc — konkluduje prof. Eysenck — nie tylko nie dostarczono dotąd poważnego dowodu skuteczności psychoanalizy, ale te dane, które zebrano dotychczas, wskazują na to, że rzekome wyleczenia przy pomocy psychoanalizy były po prostu wynikiem dobroczynnego działania natury i czasu.

Po opublikowaniu artykułu prof. Eysencka ukazało się w prasie kilka listów atakujących jego stanowisko, ale przeważnie kwestionowano terminologię użytą przez prof. Eysencka i inne mniej ważne szczegóły; żaden natomiast z dyskutantów nie zaprzeczył głównej tezie artykułu o braku dowodów skuteczności terapii psychoanalitycznej. Tezę tę natomiast potwierdził Dr H. I. Weinstock, przewodniczący *Fact-gathering Commitee* Amerykańskiego Stowarzyszenia Psychoanalityków; zaś Slover, jeden z czołowych brytyjskich psychoanalityków, napisał niedawno w swej książce, że skuteczność terapii psychoanalitycznej jest ciągle jeszcze na „liście nie udowodnionych hipotez".

Niejeden spośród czytelników niniejszego artykułu zada sobie zapewne pytanie, czy to jest możliwe, żeby cały ten — tak szeroko rozbudowany i uznawany przez większośc psychologów — system terapii psychoanalitycznej był w rzeczywistości tylko fikcją?

Szeroki ogół zwykł wierzyć opinii fachowców, czy ekspertów. Ale są eksperci i „eksperci". Istnieje masa pseudonaukowych teorii, o których nieraz wypisuje się całe tomy, a które po pobieżnym nawet „poskrobaniu" okazują się kompletnymi fikcjami. W tych wszystkich dziedzinach nauki, gdzie nie można użyć bezpośrednio „miar i wag", ludzie obdarzeni bujną fantazją — korzystając z immunitetu niesprawdzalności — tworzyli i po dziś dzień tworzą teorie czy koncepcje o czysto spekulatywnym charakterze, nie mające żadnego oparcia o rzeczywiste fakty. Szczególnie tą swoistą chorobą dotknięte są te dziedziny nauk, które nie mają jeszcze bądź wystarczających fundamentów doświadczalnych czy obserwacyjnych, bądź niezbędnego wsparcia pewnych nauk pomocniczych. Nauki tej kategorii powinny albo „zaczekać z urodzinami", albo też ograniczyć się do zbierania obserwacji i organizowania najprostszych doświadczeń. Niestety jednak „natura nie znosi próżni" i miejsca, które powinny by pozostać tak długo pustymi, aż będzie można wypełnić je prawdziwie naukową treścią, są wypełnione pseudonauką fabrykowaną przez ludzi o dużej ambicji i wyobraźni, a niewielkiej sumienności naukowej. Pozory naukowości zaś łatwo stworzyć: wprowadza się efektowny żargon pseudonaukowy, pisze się kilka zawiłych rozpraw i oto już mamy nową gałąź „nauki" i nowy zastęp „ekspertów".

Uwagi powyższe stosują się w wielkiej mierze właśnie do psychologii. Prawdziwie naukowa psychologia powstanie kiedyś — będzie ona oparta o dokładną znajomość nauk fizjologicznych, które dzisiaj są w początkowych stadiach rozwoju. Ciągle jeszcze jest masę zagadek w dziedzinie zjawisk psychosomatycznych (to jest takich, w których występują łącznie pewne przejawy psychiczne i czysto fizjologiczne) — ileż jeszcze np. dowiemy się o wpływie rozmaitych hormonów na różne stany psychiczne. Ciągle jeszcze neurofizjologia nie stworzyła kompletnego obrazu działania tkanki nerwowej. Ciągle jeszcze cybernetyka wie niewiele o „mechanizmie" mózgu. Również psychologia eksperymentalna jest jeszcze w fazie początkowej. Warunki zatem konieczne dla stworzenia psychologii teoretycznej zaistnieją może dopiero za jakieś kilkadziesiąt lat.

A. M. M.

AUTOBIOGRAFIA LEWISA

Autobiografia C. S. Lewisa[1] nosi tytuł *Surprised by Joy* — „Zaskoczony radością". Jest to właściwie, jak sam autor mówi w przedmowie, nie tyle autobiografia, ile historia przejścia autora od niewiary do chrześcijaństwa.

„Radość", o której mówi tytuł, to uczucie dość specjalne. Lewis określa je w przedmowie do książki *Pilgrim's Regress* przedstawiającej tę samą drogę w sposób alegoryczny, jako uczucie intensywnej tęsknoty. „Dwie cechy odróżniają ją od innych tęsknot. Po pierwsze, chociaż poczucie braku jest dotkliwe, a nawet bolesne, to jednak samo pragnienie jest w jakiś sposób szczęściem... to pragnienie... jest cenne i ci, którzy go doznali, cenią je wyżej niż cokolwiek innego na świecie. Taki głód jest lepszy niż jakiekolwiek nasycenie, to ubóstwo jest cenniejsze niż jakiekolwiek bogactwo. Dlatego zdarza się, że jeżeli go przez dłuższy czas nie odczuwamy, pragniemy samego pragnienia"...

Ten rodzaj radości Lewis odkrył po raz pierwszy jako zupełnie mały chłopiec — brat przyniósł mu pokrywkę od pudełka z biszkoptów pełną mchu, gałązek i kwiatów — miniaturowy ogród czy las. „To było pierwsze piękno, które poznałem" — mówi Lewis. „Jak długo będę żył, moje wyobrażenie raju będzie miało w sobie coś z ogródka-zabawki mojego brata".

1 Znanego czytelnikom „Znaku" z *Listów starego diabła do młodego*.

Drugim szczegółem z dzieciństwa, mającym związek z „radością", to wzgórza Castelragh, których grzbiety widać było z okien dziecinnego pokoju. Nie były bardzo daleko, ale dzieciom wydawały się niezmiernie odległe. Nauczyły Lewisa tęsknoty i uczyniły go nieodwołalnie — zanim skończył sześć lat — entuzjastą rzeczy nieosiągalnych.

Podobne uczucia łączą się w dzieciństwie Lewisa z książką Beatrix Potter o wiewiórce Nutkin i z *Sagą o królu Olafie* Longfellowa.

Następne rozdziały książki poświęcone są różnym szkołom, do których autor chodził — pierwszą z nich, dość dziwną szkołę, która była fatalną pomyłką jego ojca, nazywa „obozem koncentracyjnym".

W szkole przygotowawczej do *Wyvern College* Lewis przestaje być chrześcijaninem. Przyczyny są dość skomplikowane: częściowo nieświadomy wpływ jednej z wychowawczyń, częściowo trudności w modlitwie, częściowo jakiś głęboko zakorzeniony pesymizm wywołany jego pewną niezręcznością fizyczną, trudnym usposobieniem ojca oraz śmiercią matki.

Uczucie „radości" znika w tym okresie, a kiedy się pojawi, to nie jako sama „radość", ale jako jej przypomnienie i tęsknota za nią pod wpływem książki *Siegfried and the Twilight of the Gods*. Tęsknota za „radością" każe Lewisowi czytać inne legendy północy i pomaga mu równocześnie odkryć piękno przyrody. Chłopiec nie czuje się dobrze

w *Wyvern College*, które wydaje się dość typową angielską szkołą tych lat (1913). *Fagging system* uzależniający zupełnie młodszych chłopców od starszych męczy go niesłychanie, ale jeszcze bardziej męczące jest udawanie zainteresowania dla takich rzeczy jak sport i „uwielbianie" jednych chłopców przez drugich; w przeciwieństwie do innych chłopców nudzi go to bardzo.

Toteż życie Lewisa w szkole płynie dwoma zupełnie odmiennymi torami. Jeden to nieprzyjemna rzeczywistość *Wyvern College*, drugi to życie wyobraźni pełne bohaterów sag. Lewis jest w tym okresie nadal pesymistą i ateistą. Nie wierzy w Boga, ma do Niego pretensje, że nie istnieje, a równocześnie, że stworzył świat. Wreszcie ojciec orientuje się, że syn nie nauczy się w *Wyvern* zbyt wiele i oddaje go pod opiekę prywatnego nauczyciela — swego dawnego przyjaciela. Tam Lewis uczy się literatury starożytnej, logicznego i jasnego myślenia i oddycha z ulgą w swobodzie i samotności.

W tym okresie pełne skomplikowanych nieporozumień stosunki z ojcem doprowadzają, jak mówi autor, do jednego z najgorszych czynów w jego życiu — pozwala się przygotować do konfirmacji i zostaje konfirmowany zupełnie bez wiary.

Tymczasem „radość" odczuwana dotąd w czasie czytania sag północnych zaczyna powoli zanikać. Okazuje się, że nie można jej wywołać przez powrót do tych samych tekstów. Równocześnie ateizm, czy materializm wydaje się być bardzo wygodną filozofią. Chrześcijaństwo oznaczało dla Lewisa czyjeś mieszanie się w jego sprawy, ateizm pozwalał mu otoczyć swe życie wewnętrzne drutem kolczastym z wywieszką „Wstęp wzbroniony".

W zimie 1916 Lewis zdaje egzamin do Oxfordu i idzie do wojska. W rok później zostaje wysłany do Francji i ranny pod koniec wojny. Po powrocie do Oxfordu nawiązuje kontakty z przyjaciółmi. Platonizująca filozof'a idealistyczna zaczyna brać górę w jego poglądach, tym bardziej że wiara w Absolut wydaje się godzić różne sprzeczne pojęcia. W ciągu czwartego roku studiów zajmuje się bliżej literaturą angielską i utwierdza się w przekonaniu, że pisarze, którzy byli chrześcijanami, rzeczywiście „coś wiedzieli", inni, oprócz romantyków, byli bardzo powierzchowni. Zawiera też przyjaźń z takimi wybitnymi katolikami jak J. R. R. Tolkien, chociaż zawsze ostrzegano go, aby „nigdy nie wierzył papiście i nigdy nie wierzył filologowi". „Mój Przeciwnik" — mówi Lewis — „zaczął robić swe ostatnie posunięcia". Dochodzi więc do przekonania, że nie tylko mylił się, szukając źródła radości, ale także sądząc, że tęskni za samą tylko „radością". Przypuszcza, że „radość" jest tęsknotą za Absolutem, i ma wrażenie, że jest ktoś, przed którym może zamknąć lub otworzyć drzwi. Uważa, że powinien żyć według zasad pojmowanej po Platońsku filozofii idealistycznej. Ale „o idealizmie można mówić, można go nawet odczuwać — nie można według niego żyć". Toteż

rozdział między myślami o Duchu a modlitwą staje się coraz trudniejszy. A samo szukanie bynajmniej nie daje Lewisowi zadowolenia. Chwilami czuje się jak mysz szukająca kota. Przecież zawsze najbardziej zależało mu na tym, żeby nikt się nie wtrącał do jego spraw. A tutaj nie wiedział, co go czeka. Żądano od niego bezwarunkowego poddania się — absolutnego skoku w ciemność. Wreszcie w 1929 r. uznaje istnienie Boga — „Przypuszczalnie tej nocy najbardziej zgnębiony i oporny konwertyta w Anglii". Jest to teizm, a nie chrześcijaństwo, ale stanowi początek „wyjścia poza siebie". Z kolei uderza go i przekonuje historyczność Ewangelii. Czuje jednak wobec przyjęcia chrześcijaństwa i prawdy o Wcieleniu opór prawie tak silny jak wobec przyjęcia istnienia Boga. W końcu decyduje się i na ten krok. Nawraca się częściowo pod wpływem lektury, ale w większym jeszcze stopniu dzięki kontaktom z ludźmi, z którymi mógł mówić o tym, co go naprawdę obchodziło.

Od chwili przyjęcia chrześcijaństwa uczucie „radości" traci swe znaczenie. Wskazówka jest ważna, dopóki to, na co wskazuje, jest niejasne. „Kiedy zgubimy się w lesie, widok drogowskazu jest wielkim wydarzeniem... Ale kiedy znaleźliśmy już drogę i mijamy znaki co parę mil, nie będziemy przystawać, aby na nie spojrzeć. Będziemy wdzięczni władzy, która je ustanowiła, ale nie zatrzymamy się, w każdym razie nie na długo, choćby słupy były ze srebra, a napisy na nich złote".

Irena Przemecka

KU CZEMU ZDĄŻA MŁODZIEŻ NIEMIECKA?

„Le Monde" w nrach z dn. 14 i 15 marca br. zamieszcza artykuł pióra Cesara Santelli pt. *Où va la jeunesse allemande?* Ściślej chodzi tu o młodą niemiecką inteligencję. Autor zajmuje się bowiem wyłącznie młodzieżą uniwersytecką i to przede wszystkim Niemiec Zachodnich. Opiera się na własnych obserwacjach, korzystając jedynie pomocniczo z wyników ankiety rozpisanej w r. 1955 przez Instytut Emnida - odpowiednik amerykańskiego Instytutu Gallupa.

Zdaniem Santelliego, powojenne pokolenie niemieckie można podzielić na dwie grupy. Jedną stanowią ci, którzy w końcowym okresie wojny dochodzili do pełnoletności; druga, to ówczesne dzieci, znające epokę nazizmu jedynie z opowiadań dorosłych. Otóż tak tych jak i tamtych łączą pewne cechy wspólne. Charakteryzuje ich niechęć do agresji i wojen. Idea militaryzmu jest im daleka i obca, hasła patriotyczne stały się dla nich pustym frazesem. Wymownym dowodem przemian, ja-

kim uległy ideały młodych, może być pewne zdarzenie, które miało miejsce w czasie odbudowy uniwersytetu w Monachium. Architekci — chcąc najprawdopodobniej, aby nowowzniesiony budynek był wierną i dokładną rekonstrukcją dawnego, zbombardowanego w czasie wojny — umieścili na frontonie wiersz Horacego, który był tam przedtem wyryty: *Dulce et decorum est pro patria mori:* Nie upłynęło kilka tygodni, gdy wzniosłe słowa poety zostały zastąpione innym, pośpiesznie na płótnie namalowanym hasłem: *Turpe et insanum pro amentia mori.*

Pacyfistyczne i liberalne — czy też ostrożniej: pacyfizujące i liberalizujące dążenia młodzieży zachodnio-niemieckiej nie są celem same w sobie lecz wypływają z jej politycznego indyferentyzmu. Z ankiety Emnida wynika, że prawie 2/3 młodzieży nie wykazuje jakiegokolwiek zainteresowania problemami polityki. Jeżeli jeszcze ci „starsi" skłonni są do zastanawiania się nad przyczynami klęski politycznej Niemiec, której sprawcami byli ich ojcowie, skłonni są obciążać ich winą za popełnione zbrodnie wojenne — to „młodsi" pragnęliby najchętniej wymazać z pamięci, z historii niemal cały okres nazizmu, wszystko, cokolwiek się z nim wiąże i łączy, wszystko, co z niego wynika. Ogarnięci sceptycyzmem i nihilizmem, bezwładem myślowym, „młodsi" nie chcą krytykować niczego. Są doskonale obojętni. W stosunku do pokolenia starszego nie zajmują więc postawy tak negatywnej, czy wręcz nawet wrogiej, jaka cechuje ich bardziej dorosłych kolegów. Stąd skłonność do ulegania wpływom rodziny jest większa, niż można by przypuszczać.

Najbardziej radykalny, anarchistyczny, zdecydowanie ujemny odłam młodzieży niemieckiej to *Halbstarken.* Stanowią oni odpowiednik naszych chuliganów, z tą tylko różnicą, że są bardziej „zachodni", bardziej „egzystencjalistyczni". *Halbstarken* — to bohaterowie ulicznych awantur i zamieszek. Potłuczone szyby, przewrócone pojazdy, pobici przechodnie, wzniecane pożary — oto wachlarz ich rozrywek.

W dalszym ciągu swych rozważań Cesar Santelli stawia pytanie: — czy w tym stanie rzeczy można mieć nadzieję na jakieś odrodzenie, jakąś odnowę wewnętrzną współczesnego pokolenia niemieckiej młodzieży? Dochodzi on do wniosku, że danie afirmatywnej odpowiedzi byłoby raczej ryzykowne. Młodych mógłby zmienić, podnieść i ulepszyć jedynie zdecydowany zwrot ku humanizmowi, podniesienie kultury osobistej, większy wpływ szkoły. A o to bardzo trudno. Młodzież bowiem nie tylko nie interesuje się polityką. Jej indyferentyzm jest niemal wszechstronny. Obejmuje chyba całą kulturę, także moralność i religię.

Cytowana już powyżej ankieta Emnida podaje, że więcej niż połowa młodzieży w Niemczech Zachodnich — i to tej studiującej — nie czyta w ogóle lub zadowala się pismami ilustrowanymi i comicsami. Lektura nie służy im dla pogłębienia

wiedzy i światopoglądu. Szuka się w niej tylko zapomnienia lub rozrywki. Druga część natomiast — ta czytająca — dzieli się na dwie równe niemal grupy. Do pierwszej należą ci, których zajmuje wyłącznie powieść kryminalna i humorystyka; pozostała obejmuje „fachowców", nie wykraczających poza lekturę z zakresu ich studiów — i to przeważnie technicznych.

A jaki jest wpływ szkoły? Ciało pedagogiczne obejmuje niejednokrotnie wybitnych uczonych, których w Republice Federalnej rzeczywiście nie brak. Oddziaływanie ich na młodzież jest jednak znikome — czy to z powodu trudności, na jakie napotykają nauczyciele w nawiązywaniu kontaktów ze swymi uczniami (upadek wiary w ideały, brak szacunku dla autorytetów) — czy z powodu przeciążenia programu nauczania (wpływa na to niebywale szybki rozwój nauk przyrodniczych). Tak w szkole średniej jak i na uniwersytecie nie ma czasu na nic poza wykładami i przygotowaniem się do egzaminów. Młodzież jest przeto pozostawiona samej sobie i to zarówno we wcześniejszym jak i późniejszym wieku.

W odniesieniu do młodzieży wschodnio-niemieckiej Santelli ogranicza się do kilku zaledwie ogólnych uwag i konkluzji, poświęcając nieco więcej uwagi uchodźcom z Republiki Demokratycznej. Należy stwierdzić, że uważa on tę młodzież za bez porównania zdrowszą i jej rozwój nie budzi w nim aż tylu obaw. Przyznaje oczywiście, że zachowuje ona dużo cech wspólnych dla młodego pokolenia całej Europy, ale podkreśla z naciskiem, iż nie jest pozbawiona całkowicie opieki i kierunku, jak się to daje obserwować na Zachodzie. Państwo poprzez szkoły i organizacje zdaje się działać w myśl zasady: *Celui qui tient la jeunesse tient l'avenir.* Państwo przychodzi studentom z szeroko zakreśloną pomocą materialną. W tych warunkach, dla studiującej młodzieży niewątpliwie korzystnych, mają miejsce nierzadkie wypadki ucieczek do Niemiec Federalnych. Czym się młodzież kieruje i jaki przyświeca jej cel? Czy przyczyną są głównie względy polityczne? Do Republiki Federalnej sprowadza ich przede wszystkim miraż dobrobytu i wysokiej stopy życiowej; dopiero w dalszej kolejności można mówić o innych czynnikach: niechęci do ustroju czy zwykłej żądzy przygód. (Nie zawsze zresztą decyzja przekroczenia granicy wychodzi bezpośrednio od młodzieży. Przenosi się ona na ogół wspólnie z rodzinami pochodzącymi głównie ze sfer kapitalistycznych. W Niemczech Zachodnich widzą one możliwość uchronienia swego majątku.)

Po osiągnięciu chwilowej satysfakcji młodzi zbiegowie doznają jednak rozczarowania. Pomimo niewątpliwych starań rządu bońskiego zmierzających do zapewnienia przybyłym korzystnego startu życiowego, nowe warunki okazują się cięższe, zaś asymilacja trudniejsza, niż przypuszczali. Ze zdziwieniem stwierdzają, że entuzjazm, w którym ich wychowywano, z którym stykali się na każdym kroku jest tak obcy ich

zachodnim rówieśnikom, iż nie łatwo jest znaleźć z nimi wspólny język.

W swych końcowych rozważaniach Santelli zwraca uwagę na zbyt małe zainteresowanie tymi problemami ze strony władz Niemiec Federalnych.

Halina Rogalska

SPRAWY RODZINY NA KONGRESIE APOSTOLSTWA ŚWIECKICH

Komisja dla Spraw Dziecka i Rodziny przy Konferencji Międzynarodowych Organizacji Katolickich ogłosiła sprawozdanie z dyskusji, która miała miejsce z okazji drugiego światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich.

Dyskusja dotyczyła zadań rodziny w zakresie rozwoju apostolstwa świeckich.

Jedna z ciekawszych części sprawozdania dotyczy zagadnienia rodziny robotniczej w mieście. Otóż stwierdzono m. in., że sytuacja rodzin wielodzietnych, ogólnie biorąc, uległa poprawie. Z wzrastającą liczbą potomstwa przeważnie wzrasta dochód rodziny (w dyskusji brali udział m. in. przedstawiciele NRF, Austrii, Holandii, Szwajcarii, Płd. Wietnamu, Luxemburga).

Zebrani podkreślali dający się obserwować nawrót — nawet w środowiskach niechrześcijańskich — do uznawania porządku naturalnego i katolickich koncepcji małżeństwa i rodziny.

Równocześnie zwracano uwagę na niebezpieczeństwo stałego oddziaływania środków masowych, takich jak film, radio, telewizja, prasa itd., które doprowadzić może do duchowego otępienia. (60% dzieci w NRF odrabia lekcje przy hałasującym radio.) Konieczne jest systematyczne wychowanie umiejętności krytycznego słuchania i patrzenia, właściwego wykorzystywania środków masowego oddziaływania. M. in. padło hasło: „Potrzebujemy katolickiego kabaretu!"

Sprawozdanie mówi w dalszym ciągu o istniejących w niektórych krajach — na wzór francuski — „kołach rodzin", organizujących „wieczory" wypełnione modlitwą, czytaniem Pisma św. i dyskusją nad praktycznymi zagadnieniami małżeństwa i życia rodzinnego. Te „wieczory" urządzane są zawsze w domu prywatnym, gdzie jedna z rodzin pełni funkcje gospodarza.

Innymi formami pracy są seminaria dla rodziców, wspólne wakacje, kursy dla matek, kursy szycia, gotowania, pielęgnowania niemowląt.

Wnioski końcowe poruszają m. in.:

1. Sprawę zatrudnienia kobiet. Ponieważ praca kobiet poza domem zwykle oddziałuje bardzo niekorzystnie na walory wychowawcze rodziny, trzeba więc czynić wszystko, aby poprawić jej warunki materialne. Trzeba tworzyć także „grupy wzajemnej pomocy" w ramach parafii, które

pomogą rodzinie materialnie oraz w wychowaniu dzieci.

2. Sprawę warunków mieszkaniowych. Podkreślono niezwykle silny wpływ warunków mieszkaniowych na życie duchowe. Zapewnienie wszystkim odpowiedniego standartu mieszkaniowego jest jednym z najważniejszych zadań.
3. Uwzględnienie w wychowaniu dzieci ich przyszłych obowiązków małżeńskich i rodzinnych.
4. Zagadnienie wychowania i współpracy pomiędzy rodzinami. Wśród rodzin należy krzewić coraz lepsze zrozumienie nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa. Współżycie rodzin w ramach parafii powinno być oparte o lepsze zrozumienie mszy św., o wspólną mszę i komunię św., o wzajemną miłość i uczynność sąsiedzką.

*

W czerwcu (16—21) br. odbędzie się w Paryżu Światowy Kongres Rodziny.

Temat Kongresu jest bardzo interesujący: „Ponowne odkrycie rodziny przez dzisiejszy świat".

Informacji szczegółowych o Kongresie udziela Commission Famille-Enfance, Sécretariat Général, 28, Place St. Georges, Paris IX.

K. P.

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

Jak wiadomo naszym czytelnikom, staramy się w regularnych odstępach czasu podawać im przegląd polskiej prasy katolickiej. Dziś wprowadzamy nowy, odmienny dział informacyjny, który pragniemy również opracowywać regularnie: przegląd najważniejszych publikacji z zakresu filozofii.

W roku 1956 ukazała się książka pt. *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kier. prof. dra St. Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra o. A. Krąpca O. P. (metafizyka).* (Poznań 1956, Pallotinum, s. 223, zł 50). Jeśli mimo upływu dwu lat od daty wydania wracamy do omówienia tej pozycji, to czynimy to nie tylko z kronikarskiego obowiązku odnotowania pewnych podstawowych pozycji z zakresu filozofii chrześcijańskiej, ale i dlatego, że stanowi ona ogólnie dostępny sprawdzian metod i prac ośrodka filozoficznego, którego działalność staje się coraz szerzej znana i ceniona. Działalność ta była także przedstawiana i oceniana na łamach naszego pisma.

We wstępie, napisanym przez prof. Swieżawskiego i o. prof. Krąpca, znajdujemy sprecyzowanie ogólnych wytycznych i metod przyświecających w pracach kierowanych przez nich seminariów. Gdy idzie o historię filozofii, to wytyczne te sprowadzić można do trzech punktów:

1. Dotarcie w badaniach dotyczących historycznie danych systemów filozoficznych do ich zasadniczych podstaw metafizycznych, w szczególności do odkrycia koncepcji bytu, która warunkowała takie czy inne dalsze rozwiązania. Uwaga badacza koncentruje się poza tym na „wyławianiu" całokształtu problematyki metafizycznej badanego dzieła.

2. Uwzględnienie w możliwie najszerszym zakresie uwarunkowań historycznych badanego tematu, przede wszystkim wielorakich wpływów doktrynalnych, ale także różnorodnych uwarunkowań dalszych, które mogły w jakikolwiek sposób oddziałać na badanego autora.

3. Ograniczenie badań do określonych dzieł filozoficznych. Punktem wyjścia nie są poglądy tak czy inaczej rozumianego filozofa, lecz jego konkretny tekst, a wynikiem nie rekonstrukcja jego przekonań, lecz przedstawienie filozoficznej problematyki zawartej w danej jego pracy. Historia filozofii przestaje być w ten sposób historią filozofów stając się historią problemów przekazywanych w określonych dziełach.

Streszczenia nie mogą stać się podstawą bliższego omówienia, a w szczególności krytyki rozpraw, które referują, nie ujawniają bowiem całokształtu założeń, metody i „warsztatu" piszącego przesuwając punkt ciężkości na przedstawienie osiągniętych wyników. Chyba z pewnością można jednak stwierdzić, że nie wszystkie prace w równym stopniu realizują przedstawione powyżej wytyczne, zwłaszcza ich punkt 1. Najbardziej związane są z nim następujące tematy: J. Strojnowski, *Z filozofii „Hexaemeronu" św. Bazylego Wielkiego*; W. Stróżewski, *Filozofia bytu w „De divinis nominibus" Ps. Dionizego Areopagity*; M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniammin Maior" Ryszarda ze św. Wiktora*; o. M. R. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy na podstawie traktatów „De docta ignorantia"* oraz *„Apologia doctae ignorantiae"*. Tu trzeba także wymienić pracę ks. L. Kuca, pt. *Istota a istnienie w komentarzu Kajetana do „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu.*

Szereg prac poświęconych jest historii szczegółowych zagadnień z zakresu metafizyki, w szczególności antropologii filozoficznej. Są to między innymi: B. Strojnowskiej *Antropologia filozoficzna w listach św. Pawła;* ks. M. Loha *Antropologia augustyńska w „De civitate Dei";* ks. J. Lewickiego *Filozoficzna antropologia Izaaka Stelli*; o. E. Zbyszyńskiego *Nauka o człowieku u św. Jana od Krzyża według jego dzieła „Droga na Górę Karmel".*

Z pozostałych tematów wymieńmy: s. Scholastyki Knapczyk *Z poglądów filozoficznych w pismach Apulejusza z Madaury;* ks. W. Eborowicza *Kontemplacja według Plotyna;* o. F. Sulowskiego *Źródła „De consolatione philosophiae" Boecjusza;* ks. E. Wojtachy *Pojęcie subsystencji u Rustyka Diakona*; ks. M. Kurdziałka *Gilbert Anglik i dygresje filozoficzne w jego „Compendium medicinae";* Z. Włodek *Alfreda Anglika teoria życia i jej źródła historyczne*; Z. Kuksewicza *Sigera z Brabancji*

tzw. „teoria dwóch prawd"; I. Michałkiewicz *Koncepcja intelektu w „Quaestiones de anima" przypisywanych Sigerowi z Brabancji*. Zanotujmy wreszcie, że osobne grupy prac zostały poświęcone problematyce traktatu *De primo principio* Dunsa Szkota oraz badaniom dotyczącym tła doktrynalnego *Boskiej Komedii* Dantego.

Program badań seminariów metafizyki dotyczy określonej, egzystencjalnej koncepcji bytu, w której świetle dąży się do opracowania całokształtu problematyki metafizycznej. Czytelnik „Znaku" zna podstawowe założenia tej koncepcji z drukowanych tu artykułów o. A. Krąpca na ten temat, pominiemy więc jej referowanie. Gdy chodzi o prace pisane z jej punktu widzenia, wymienić trzeba przede wszystkim dwie: ks. M. Jaworskiego *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, oraz F. Wilczkówny *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według św. Tomasza i Dunsa Szkota (Próba oceny stanowisk)*. Praca ta, wychodząc (podobnie jak i poprzednia) z materiału historycznego, rozwiązuje jednak jeden z naczelnych problemów metafizyki, wskazując na konsekwencje wynikające z założeń esencjalnej koncepcji bytu z jednej, egzystencjalnej zaś z drugiej strony. Wśród prac z metafizyki znajdujemy poza tym pracę tej samej autorki pt. *Istnienie w filozofii św. Tomasza z Akwinu na tle współczesnej egzystencjalno-tomistycznej problematyki* oraz ks. J. Szuby *Tomistyczna teoria metafizycznej struktury osoby*.

Na zakończenie warto wspomnieć, że francuski przekład omawianych „Streszczeń" został przesłany w maszynopisie prof. E. Gilsonowi.

Wydanie tomu „Streszczeń" zbiegło się w czasie z 10-leciem Wydziału Filozoficznego KUL, uczczonym wydaniem specjalnego tomu „Roczników Filozoficznych", które ukazały się jednak dopiero na początku bieżącego roku (Roczniki Filozoficzne, Zeszyt wydany z okazji dziesięciolecia Wydziału Filozofii KUL, t. V, zeszyt 4, Lublin 1957, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 332, zł 52.50). Obydwa wydawnictwa mają jedną cechę wspólną: dają przekrój działalności określonego środowiska naukowego. Podczas gdy jednak „Streszczenia" ograniczały się tylko do dwóch katedr, jubileuszowy tom „Roczników" stara się objąć całokształt działalności naukowej Wydziału. Konsekwencją tego jest znacznie większa różnorodność tematyki tego ostatniego. O to zresztą chodziło: „Jak program Wydziału Filozofii KUL — czytamy w przedmowie Komitetu Redakcyjnego — obejmuje trojakiego rodzaju przedmioty, tak i obecny, jubileuszowy zeszyt „Roczników Filozoficznych" zawiera przyczynki naukowe z zakresu i filozofii i nauk z nią związanych, czy to z filozofią, czy to z ogólną kulturą intelektualną filozofów". Autorami poszczególnych artykułów są wykładowcy Wydziału Filozoficznego KUL.

W artykule pt. *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu* zamieszczonym w referowanym tomie „Roczników", a znanym także czytelnikom „Znaku" (zob. nr 41), prof. Swieżawski zwraca m. in. uwagę na to, że św. Tomasz właściwie od początku nie był w swych zasadniczych koncepcjach zrozumiany i to nawet przez swoich najbliższych uczniów. Sprawę tę rozwija Mieczysław Gogacz w artykule pt. *Z problematyki badań nad recepcją Tomaszowego ujęcia bytu w tomizmie średniowiecznym* (*o kryzysie metafizyki w końcu XIII w.*). Autor stwierdza, że recepcja Tomaszowej koncepcji bytu dokonała się raczej werbalnie niż treściowo. Wielu z historyków (np. Grabmann i jego szkoła) nie zwróciło na ten fakt uwagi, stąd zaliczano do tomistów wszystkich bez mała, którzy posługiwali się terminologią od św. Tomasza zaczerpniętą. Takie ujęcie sprawy jednak nie wystarcza. Idąc za metodologicznymi wskazaniami Gilsona, trzeba najpierw zdać sobie sprawę z istotnej i autentycznej treści leżącej u podstaw tej terminologii filozofii bytu i w jej świetle rozszyfrować poglądy metafizyczne tzw. tomistów. Okaże się wówczas, że żaden z potomaszowych systemów nie przejął poprawnie filozofii św. Tomasza.

Jeden z aspektów wspomnianej powyżej Tomaszowej koncepcji bytu porusza o. A. M. Krąpiec w artykule pt. *O rehabilitację analogii bytowej*. Tym, co wyróżnia Tomaszowe ujęcie od innych, jest przede wszystkim dostrzeżenie niezmiernego bogactwa treści i wielorakich „złożeń" bytowych. One to, z których najważniejsze jest złożenie z istoty i istnienia, warunkują z jednej strony bogactwo całokształtu rzeczywistości, z drugiej zaś powodują pobieżność i nieadekwatność naszego poznania. Poznanie ludzkie, będąc zawsze poznaniem „aspektywnym", nie doprowadzi nigdy do jednoznacznych ujęć rzeczywistości, lecz pozostanie zawsze analogiczne. Podstawą tego jest sama metafizyczna analogiczność bytu, wyrosła na fundamencie jego zasadniczych „złożeń".

Szereg z przedstawionych w omawianym zeszycie artykułów wiąże się z problematyką historii filozofii. Do takich — mimo zastrzeżeń autora — należy też praca J. Kalinowskiego *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnej czyli o dwu pojęciach mądrości*. Autor, analizując i zestawiając teksty *Etyki nikomachejskiej*, *Etyki eudemejskiej* i najprawdopodobniej ps. arystotelesowej tzw. *Etyki Wielkiej* stara się m. in. ustalić ilość sprawności intelektualnych przyjmowanych przez Arystotelesa, które ostatecznie sprowadza do trzech: sprawności mądrości, sprawności roztropności i sprawności sztuki. Pierwsza z nich obejmuje też sprawność pierwszych zasad i sprawność wiedzy.

W dziedzinę historii filozofii indyjskiej przenosi nas artykuł ks. F. Tokarza pt. *Teoria poznania Dharmakirti'ego*. Autor wskazuje na ciekawe zbieżności poglądów tego buddyjskiego filozofa z teorią poznania Kanta.

Historii definicji poświęcony jest obszerny artykuł ks. S. Kamińskiego *Rola Locke'a i Condillaca w dziejach teorii definicji*. W oparciu o bogaty materiał porównawczy autor dochodzi do wniosku, że choć filozofowie ci nie przedstawili całkowicie nowej, pełnej i systematycznie wyłożonej koncepcji, to jednak wzbogacili związaną z definicją problematykę przez zwrócenie uwagi na psychologiczną stronę definiowania, uwzględnienie momentów empirycznych i powiązanie teorii definicji z teorią języka. Pod tym właśnie względem wywarli zasadniczy wpływ na dalszy rozwój teorii definicji.

Artykuł ks. S. Mazierskiego pt. *Uogólnienie pojęcia przyczynowości* należy do problematyki filozofii przyrody. Autor broni waloru poznawczego zasady przyczynowości wobec zarzutu jej nieprzydatności na terenie mechaniki kwantowej. Wprawdzie w fizyce mikrokosmosu nie znajduje zastosowania zasada przyczynowości w swym sformułowaniu klasycznym, domagającym się jednoznacznego przyporządkowania określonej przyczynie określonego skutku, mimo to jednak nie traci ona swej wartości, jeśli uwzględni się możliwość niejednoznacznego wyznaczania skutku przez przyczynę. Mamy tu do czynienia z „determinizmem z ograniczeniem".

Problematyka etyki reprezentowana jest kilkoma pozycjami. O. F. Bednarski w art. *O empiryczne podstawy etyki normatywnej* — opierając się na przykładzie naukowej praktyki św. Tomasza — domaga się uwzględniania treści nie tylko metafizycznych, ale i empirycznych w przesłankach uzasadniających normy etyczne. Treść ta zaczerpnięta być może z różnych dziedzin, m. in. z psychologii, socjologii, historii a nawet biologii. Chodzi tylko o to, by wykorzystać najnowsze i najwartościowsze wyniki tych nauk. Ks. K. Wojtyła w pracy zatytułowanej *W poszukiwaniu podstaw perfekcjoryzmu w etyce* nawiązuje natomiast właśnie do podstaw metafizycznych etyki uzasadniając, że niektóre jej aspekty, m. in. i perfekcjoryzm, wystąpić mogą tylko przy założeniach określonej filozofii bytu. Dlatego właśnie moment perfekcjoryzmu, polegający na uwzględnieniu faktu moralnego doskonalenia się człowieka drogą wykonywania przezeń czynów dobrych, dostrzegamy w etyce Arystotelesa i św. Tomasza, nie ma go natomiast w systemach wychodzących z analizy świadomości, m. in. u Kanta i Schelera.

Dalsza pozycja to artykuł ks. J. Majki *Umowa o pracę w świetle nakazów sprawiedliwości zamiennej*. Autor przyjmując za podstawę zasady sprawiedliwości zamiennej domagającej się równości świadczeń (pracy i kosztów — także psychofizjologicznych) przy każdym akcie wymiany, która ma również miejsce przy stosowaniu umowy o pracę, wyprowadza wniosek o powszechności i obowiązkowości stosowania systemu udziału robotników w zyskach przedsiębiorstwa.

Dwie prace nawiązują do zagadnień psychologicznych. Są to: *Z badań nad zagadnieniem słownej ekspresji aktów woli* J. Reutta oraz *Działalność Jadwigi Chrząszczewskiej na łamach „Przeglądu Pedagogicznego"* N. Reuttowej. Tu też należy artykuł z zakresu psychologii religii pt. *Z psychologii wyrazu katolickiej modlitwy* o. J. Majkowskiego.

Do filozofii prawa wreszcie nawiązują prace H. Waśkiewicz *Teoria prawa u prof. Jerzego Landego* i Z. Papierkowskiego *Kryteriologiczne i metodologiczne uwagi na temat „przestępstwa" oraz czynu zabronionego pod groźbą kary.*

Na zakończenie trzeba jednak uczynić dwie uwagi. Pierwsza dotyczy układu treści „Rocznika". Redakcja wybrała układ alfabetyczny według nazwisk autorów. Rezultat jest taki, że np. po artykule o tomizmie średniowiecznym następują rozważania dotyczące dokładności kalendarza (artykuł matematyka, ks. F. Jakóbczyka), a po zagadnieniach związanych z przyczynowością — uwagi na temat przestępstwa... Nie wydaje się, by taki układ był najbardziej przekonywający: mieszanie rozmaitych dziedzin nie daje pojęcia, które z nich są zasadnicze, naczelne, i sugeruje, jakoby na Wydziale Filozofii KUL wszystko było równie ważne. Uwaga druga dotyczy fatalnej korekty błędów drukarskich. Olbrzymia *errata* dodana do zeszytu nie ratuje sytuacji, bo jest zbyt wielka, a i tak nie wyławia wszystkiego. Błąd zaś, zmieniający całkowicie sens tytułu artykułu M. Gogacza (*Filozofia zbytu* zamiast *Filozofia bytu*!), choć zaznaczony w *erracie*, nie przestaje źle świadczyć o technicznej stronie Wydawnictwa.

*

Wybitnie filozoficzny charakter nosi ostatni numer „Collectanea Theologica" (A XXVIII, Fasc. II, Warszawa 1957, s. 498+2 tabl., cena 45 zł). Z siedmiu artykułów zamieszczonych w tym zeszycie pięć poświęconych jest filozofii, dotyczą jej także działy recenzji i komunikatów. Ważkością poruszanej problematyki zwracają uwagę dwie prace: *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego (egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania)* A. M. Krąpca oraz *Przedmiotowość poznania w ujęciu J. Maréchala* — M. Kowalewskiego. Artykuł A. M. Krąpca jest jedną z pierwszych w neotomizmie prób opracowania przedmiotu intencjonalnego. W pierwszej części autor przedstawia problematykę poznania w ogóle, w drugiej zaś strukturę samego bytu intencjonalnego, którym dla autora jest głównie akt poznania. Tak akt, jak i „zawarte" w nim konstrukcje poznawcze i twórcze (dzieła sztuki) należą do dziedziny bytów realnych, jako „emanaty" realnego, substancjalnego podmiotu poznającego. Istnienie ich jest typu istnienia przypadłości koniecznej. Należałoby życzyć, by artykuł o. Krąpca stał się początkiem

dalszych wypowiedzi i dyskusji nad tym tak ważnym dla epistemologii, metafizyki i teorii sztuki zagadnieniem.

M. Kowalewski przedstawia wielorakie aspekty problemu przedmiotowości poznania u Maréchala, wybitnego, zmarłego w 1944 r. filozofa belgijskiego, poddając równocześnie jego koncepcję krytycznej analizie. Maréchal usiłował uzasadnić obiektywność poznania drogą wykazania przedmiotowości tzw. formy immanentnej wobec jej relacji do Absolutu. Zadowalającego dowodu tej tezy nie udało mu się jednak przeprowadzić. Wychodząc z idealistycznych założeń, nie zdołał przezwyciężyć subiektywizmu i agnostycyzmu, by zbliżyć się choćby do realizmu krytycznego.

Nauka o indukcji w logice XVI wieku — to tytuł artykułu S. Kamińskiego poświęconego teorii indukcji u prekursorów F. Bacona w szczególności Jakuba Lefèvre d'Etaples, Franciszka Mauryloco, Piotra Ramusa, Filipa Mocenicc i innych. Autor stwierdza jednak, że Bacon wypracowując swą teorię indukcji nawiązał nie tyle do logików renesansowych, ile do średniowiecznych metod definiowania i reguł eksperymentowania, opierając się równocześnie na praktyce badań alchemików.

Z innych artykułów omawianego zeszytu zainteresowanie budzą: *Zasięg prawa naturalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu* — W. Urmanowicza oraz *Praktyka filozoficzna przedaugustyńska i augustyńska i kształtowanie się idei filozofii chrześcijańskiej* — P. Chojnackiego.

W dziale recenzji znajdujemy doskonałą recenzję M. Molskiego poświęconą książce I. M. Bocheńskiego *Formale Logik;* w dziale komunikatów W. Wąsik informuje o studiach nad Sebastianem Petrycym z Pilzna, a P. Chojnacki o pracach katedr psychologii na wydziale Filozofii Chrześcijańskiej A. T. K.

W. S.